L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e Série)
N° 33-36. — 3 Sept. 1959

MIRACLE ET FOI

Q. — Dans une discussion d'équipe, l'un de nous citait, en l'approuvant, cette phrase d'un sermon : « Le miracle est un signe qui ne peut être perçu que par les croyants.... Ce signe vient en réponse à un appel de notre foi. Ce n'est pas l'eau de la source ou des piscines de Lourdes qui guérit ; elle n'a par elle-même aucun pouvoir, elle est seulement l'occasion d'un geste de foi. »

A l'encontre, un autre confrère : « L'eau, dit-il, est miraculeuse. Comme l'huile de l'extrême-onction n'est que de l'huile, mais par une libre disposition du Christ une vertu lui est attachée et elle devient sacrement, contenant et conférant la grâce ; ainsi en est-il de l'eau qui a la vertu d'opérer des miracles : Dieu est le maître des éléments. »

Mais un autre soutient qu'il n'y a miracle que lorsque l'Eglise (l'évêque) a reconnu que telle guérison est miraculeuse ; mais, prétend son voisin, point n'est besoin de déclaration épiscopale : le bon sens me suffit pour reconnaître l'intervention de Dieu dans telle guérison produite en dehors des lois naturelles.

« En dehors des lois naturelles » ! reprend un autre interlocuteur, cela ne signifie pas *contre* les lois naturelles, mais peut-être qu'une vitalité plus grande — dans le sens des lois naturelles — est donnée à l'organisme qui répare en quelques instants ce qui aurait demandé un temps parfois très long...

Tout cela n'est pas clair... En fin de discussion, l'on apporte au débat la conversion de Ratisbonne due au fait qu'il a accepté de porter la Médaille miraculeuse...

J'ai été chargé par notre groupe de vous écrire pour avoir quelques précisions.

R. — Nous avons transcrit très fidèlement la lettre de notre correspondant. Dans cette discussion à bâtons rompus, il est surtout question des guérisons miraculeuses de Lourdes et, à leur occasion, on agite la question de la constatation du caractère surnaturel du miracle et de sa valeur apologétique.

Eliminons tout d'abord une idée peu acceptable, la conception d'une vertu instrumentale communiquée par Dieu à l'eau de Lourdes pour opérer des miracles, à l'instar de la vertu instrumentale communiquée aux sacrements pour produire la grâce. Il ne peut exister ici qu'une analogie fort lointaine, analogie qui ne saurait être maintenue sous tous les aspects que comporte la causalité sacramentelle : matière, forme, ministre, efficacité *ex opere operato*. L'eau de Lourdes, en effet (et il faut en dire autant de la médaille miraculeuse) *peut* provoquer une guérison ou plus exactement *en être l'occasion*, mais sans en être *cause* instrumentale.

Dans l'article *Miracle* du *D.T.C.*, cette « coopération » des éléments matériels a été envisagée et voici en quels termes :

> Les faits nous obligent à envisager une coopération des créatures matérielles elles-mêmes aux miracles. Nous n'insisterons pas sur la salive dont se servit Jésus-Christ pour guérir un muet (Marc, VIII, 23) et un aveugle (Jean, IX, 6), ni sur l'onction d'huile par laquelle les apôtres, au nom du Christ, guérissaient les malades. Rappelons seulement que souvent les miracles se sont accomplis au contact des vêtements ou des ossements ayant appartenu à un personnage mort en odeur de sainteté (cf. IV Reg., XIII, 21). Le contact de l'eau de Lourdes a suffi parfois à provoquer des guérisons inespérées.
>
> ... A l'égard des créatures purement corporelles, on peut soulever les mêmes controverses qui se sont fait jour entre théologiens sur la causalité des sacrements, avec cette différence toutefois que le théologien est obligé de conserver aux sacrements une véritable causalité par rapport à la grâce, tandis qu'on ne peut placer dans les créatures purement corporelles employées pour accomplir le miracles qu'*un simple occasionalisme*. (T. x, 1836, 1838).

En second lieu, admettre le miracle quand l'autorité ecclésiastique s'est prononcée sur la vérité d'une guérison miraculeuse, est un acte de prudence humaine et de déférence religieuse à l'égard de cette autorité. La foi n'y est cependant pas engagée et si l'on envisage le problème du miracle au point de vue de sa valeur apologétique, il est à peine effleuré et reste loin d'être résolu. Quant à dire que le bon sens suffit à reconnaître l'intervention divine dans les guérisons produites en dehors des voies naturelles, l'affirmation pourrait être retenue en certains cas tout à fait exceptionnels où, de toute évidence, la guérison est matériellement impossible (p. ex. un cancer parvenu à son dernier stade) ; mais, dans la plupart des cas, il faudrait d'abord montrer que le bon sens suffit à préciser les limites extrêmes des forces naturelles dans tous les cas possibles ; ce que personne n'osera jamais affirmer. Car il est très vrai — non seulement des médecins, mais des théologiens le reconnaissent — qu'en certains cas exceptionnels, une vitalité plus grande, provoquée par des influences insoupçonnées, peuvent faire en quelques instants ce qui aurait demandé un temps parfois très long.

* *

Abordons maintenant le problème soulevé par le premier interlocuteur : « Le miracle est un signe qui ne peut être perçu que par les croyants ». Nous laissons pour l'instant la suite du propos qui n'a qu'un rapport indirect avec cette affirmation préliminaire. On sait que quelques bons auteurs ont défendu une thèse analogue. Insistons sur ce point qui est important pour l'apologétique Dans

Miracle et lumière de grâce, le P. Huby s'exprime ainsi :

(Les signes de crédibilité) « sont des signes surnaturels ou, comme dit S. Thomas, des effets surnaturels; ils requièrent donc, pour être connus *sous leur raison formelle d'être surnaturel,* une faculté correspondante, « accordée », de même ordre, c'est-à-dire une faculté surnaturelle ; si l'on prend le plus éclatant de ces signes le miracle, on dira que *la lumière de la grâce est nécessaire pour connaître le miracle* (*Recherches de sc. rel.,* 1918, p. 54-55).

La thèse du P. Huby, concernant la connaissance du miracle comme tel, peut se résumer en deux points : connaissance *naturelle* de la matérialité du fait du miracle ; connaissance *surnaturelle* du caractère transcendant et divin du miracle (*Id.,* p. 69, 74).

Dans *Les yeux de la foi,* le P. Rousselot a défendu une position analogue. Il met en relief la continuité de la nature et de la grâce, « cette tendance incoercible de l'esprit humain qui s'efforce de saisir l'être et en même temps l'appel de la grâce dont la lumière l'invite et le guide. » (J. Lebreton, art. *Rousselot, D.T.C.,* XIV, 135).

Sans cette lumière, ajoute le P. Lebreton, le P. Rousselot estime que l'intelligence humaine est impuissante non seulement à produire l'acte de foi salutaire, mais même à saisir avec certitude et fermeté le fait de la révélation et les témoignages qui le garantissent. Au reste, pense-t-il, ce n'est point antérieurement à la foi et dans des démarches préliminaires que l'homme saisit la révélation et y adhère, c'est dans l'acte de foi lui-même : « Il nous faut, en effet, comprendre que dans les connaissances surnaturelles dont nous parlons, il ne faut point imaginer de « jugement de crédibilité » qui constitue un acte distinct. C'est un acte identique que la perception de la crédibilité et la confession de la vérité... On accorde assez volontiers que, la foi supposée présente, sa lumière puisse faire voir la crédibilité. Mais il n'y a pas de raison pour expliquer différemment le premier acte de foi et pour refuser de dire que la lumière surnaturelle éclaire l'acte même par lequel on l'acquiert » (*Les yeux de la foi,* p. 254-255).

N'est-ce pas ôter aux motifs de crédibilité leur caractère rationnel ? Est-il suffisant d'accorder à la raison le pouvoir de connaître la matérialité du fait extraordinaire, constituant le motif de crédibilité tout en lui refusant la possibilité d'y trouver une valeur de signe ? Beaucoup ont estimé que la thèse Huby-Rousselot était inconciliable avec les affirmations du concile du Vatican et du serment antimoderniste :

Si aucune intelligence... ne peut, par ses seules forces naturelles, discerner certainement les miracles, pourquoi ceux-ci sont-ils dit « signes très certains, *appropriés à l'intelligence de tous* » ? Le serment antimoderniste dit même : *maxime accommodata.* Et que peut-être une *preuve véritable* (*rite probari*) de l'origine divine de la religion chrétienne, dont la force probante serait inaccessible à l'intelligence naturelle des plus grands philosophes et théologiens, et même à l'intelligence naturelle des anges » (Garrigou-Lagrange, *La grâce de la foi et le miracle,* dans *Revue thomiste,* 1918, p. 300).

C'est en somme, l'argument que reprend contre Rousselot, le P. Harent dans l'article *Foi* du *D.T.C.,* VI, 260-275. La conclusion de cet auteur est nette :

Non seulement on doit admettre des jugements de crédibilité *spéculatifs* qui précèdent l'acte et la vertu de foi ; mais le jugement *pratique* de crédibilité ou de « crédendité », quoique plus rapproché de la volonté de croire et de l'assentiment de foi, les précède aussi cependant, et même par une priorité de nature, en sorte que nous devons absolument concevoir d'abord la perception de la crédibilité, de l'obligation de croire, et ensuite la volonté délibérant sur cette obligation perçue, s'y soumettant ou ne s'y soumettant pas, arrivant par là au mérite ou au démérite ; et enfin l'assentiment intellectuel arrivant à l'existence ou n'y arrivant pas. En dehors de cette succession d'actes, on ne peut expliquer ni l'obéissance de la volonté libre à l'obligation reconnue de croire, *obedientia fidei,* ni sa désobéissance qui est le péché d'infidélité positive et formelle, dont l'existence est affirmée par tous les théologiens avec S. Thomas (*Sum. theol.,* II^a-II^{ae}, q. 10, a. 1, 2). Ce péché ne pourrait jamais avoir lieu dans le système que nous critiquons. Car enfin, « ou bien l'intelligence à qui on prêche la religion avec ses motifs de crédibilité » n'est pas arrivée encore à former un jugement de crédibilité convenable, et alors la volonté n'a pas pu commander prudemment à l'intelligence l'assentiment de foi, et le manque de foi ne sera pas imputable ; ou bien l'intelligence réussit de fait à former ce jugement (suffisant de crédibilité) et alors, suivant la théorie de l'auteur (identifiant ce jugement avec l'acte de foi), par là-même existe déjà l'acte de foi ; et l'on ne peut plus parler d'infidélité positive et formelle, c'est-à-dire de contradiction volontaire à la divine vérité connue et de refus de foi » (*Civiltà cattolica.* 1911, t. III, p. 331, citée par Harent, col. 266).

* *

Les deux thèses paraissent s'opposer contradictoirement. Et cependant tout en maintenant une connaissance *naturelle* des motifs de crédibilité, tout n'est pas à rejeter dans la thèse Huby-Rousselot. Il semble bien que Mgr Brunhes ait apporte aux critiques des théologiens une nuance opportune :

Tous les théologiens, dit-il, sont d'accord, croyons-nous, pour admettre que la première vision certaine... du caractère raisonnable et obligatoire *peut* n'être pas chronologiquement antérieure au premier assentiment lui-même, en sorte qu'au même instant je vois que je dois croire et je crois. Certains (et ce sont les PP. Rousselot et Huby) vont plus loin et admettent qu'il en est *toujours* ainsi. Et, pour justifier leur affirmation, ils font appel à la logique de l'invention et remarquent qu'admettre la valeur d'un signe, c'est nécessairement le saisir dans sa connexion avec la chose signifiée. De fait, a-t-on jamais rencontré quelque esprit qui admette l'origine divine des miracles de l'Evangile ou des signes qui accompagnent l'Eglise, sans admettre du même coup la mission divine de Jésus et de l'Eglise ? Et reconnaître cette mission divine de Jésus et de l'Eglise, n'est-ce pas déjà avoir la foi, une foi implicite peut-être, mais très réelle ? (Mgr Brunhes, *La foi et sa justification rationnelle,* Paris, 1928, p. 49).

Dans cette controverse, c'est peut-être le mot « foi » qui fait difficulté. « Foi implicite » est déjà une atténuation appréciable. « Grâce » ou « secours surnaturel » seraient peut-être les termes aptes à faire la conciliation. En droit, maintenons, pour rester fidèles aux enseignements du magistère, que la raison humaine, par ses seules lumières, *peut* atteindre les signes de crédibilité et même formuler un jugement de crédibilité naturelle. Mais, pour s'engager sur le chemin de la foi, conformément aux exigences de la fin dernière — *sicut*

oportet, comme disent les conciles — le jugement de crédibilité doit procéder de la grâce [1].

C'est donc en se plaçant sur le plan de l'orientation concrète de l'âme vers la foi que la thèse Rousselot présente une probabilité réelle. Dans l'article qu'il a consacré à son confrère (*Rousselot* (Pierre), *D.T.C.*, XIV, 134-138), le P. Lebreton insiste sur cet aspect de la thèse des « yeux de la foi ». Il s'inspire de la position prise par le P. Ambroise Gardeil dans la deuxième édition de *La crédibilité et l'apologétique* (1912). Le parallélisme du développement dynamique de l'acte humain avec le développement dynamique de la genèse de la foi suggérait au théologien dominicain cette conclusion :

Dans l'abstrait on peut construire une logique purement naturelle de l'acte de foi ; mais, dans le concret, dans la vie réelle, la grâce ne s'insinue-t-elle pas toujours dans ces premières et fondamentales démarches de notre agir humain ?... Dans le dynamisme concret de la genèse de la foi, le jugement de crédibilité simple et le consentement qui lui correspond sont aussitôt dépassés et ne peuvent guère être distingués que par abstraction des actes qui les suivent. Cette abstraction est d'ailleurs légitime et utile... (*La crédibilité...*, p. 13, 39).

Si l'on se place dans cette perspective, ajoute le P. Lebreton, « on n'est pas surpris de voir le rôle accordé à la grâce dans le jugement de crédibilité qui fait accéder à la foi ; ce secours surnaturel intervient nécessairement, non pas tant pour suppléer une évidence, à laquelle il manquerait quelque chose dans son ordre, que pour faire reconnaître et aimer dans le signe donné par Dieu, par exemple dans le miracle, l'indice d'une révélation qui requiert l'hommage docile de notre assentiment. Des mécréants peuvent bien voir Lazare sortir du tombeau, mais ce qu'ils en concluront, c'est que Jésus est un homme dangereux qu'il faut faire mourir. D'autres témoins diront comme Nicodème : « Nous savons que tu es un maître venu de Dieu ; car personne ne peut faire les miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui. » Mais pour accéder même à ce premier degré de foi, il faut la grâce. » (*Art. cité*, col. 136).

* *

Nous aurions donc, chez Rousselot comme chez Gardeil, non pas une étude abstraite de la genèse de la foi, mais une description de la vie réelle et concrète, dans laquelle sont unis les actes que l'analyse distingue, mais qui s'enchaînent pour ainsi dire sans qu'on puisse concrètement les disjoindre.

[1] En exposant sa thèse (XVII) sur le jugement de crédibilité, Billot rappelle d'abord, en citant le concile du Vatican, que le jugement de crédibilité commence par être un jugement de la raison, certain et évident. Mais, en tant que préparant l'acte de foi surnaturelle, ce même jugement de crédibilité procède de la grâce et, dans ceux qui possèdent déjà la foi infuse, *lumen fidei facit videre ea quæ creduntur.*

Dans l'énoncé de la thèse, l'éminent théologien s'exprime ainsi : Hæc eadem credibilitatis motiva, salva quoad rudes humana auctoritate parentum seu magistrorum, reponuntur in extremis signis, præsertim miraculorum et prophetiarum, *ad quorum persuasibilem considerationem interior gratia hominem movet et adjuvat, quin absolute eam suppleat, loquendo saltem ex lege ordinaria* (*De virtutibus infusis*, Rome, 1905, p. 300, 301).

En ce qui concerne le miracle, une analyse de cet enchaînement a été faite par le P. de Grandmaison en des termes qui, dans la conclusion, rejoignent la pensée du P. Lebreton :

Le point de départ (du miracle) est l'éclat d'un fait sensible, au moins dans ses effets, et extraordinaire, inattendu, inexplicable, faisant contraste et ressaut dans la suite phénoménale connue. De là l'étonnement, l'admiration qui éveille et fixe l'attention sur le prophète ou sa doctrine. Ce trait est indispensable, et d'autant plus que le miracle vise d'abord les infidèles, incapables de percevoir des indices plus délicats. Mais il s'en faut de beaucoup que l'élément visible, extérieur, tératologique, suffise ; dans ce corps une âme spirituelle doit révéler sa présence et c'est l'ensemble qui conduit à voir dans le fait merveilleux une intervention divine.

L'interprétation comporte normalement trois étapes :

D'abord, l'assurance du caractère miraculeux... Ce premier indice, tout important qu'il est, ne peut absolument suppléer au reste. *On doit même dire qu'il est plutôt un éveil, un point de départ.* A vouloir qu'il s'impose absolument, sans discussion possible, rendant superflues par son évidente transcendance les dispositions religieuses et morales des témoins, on irait droit à la position des Pharisiens réclamant « des signes dans le ciel » et, de ce chef, déboutés par le Christ (Marc, VIII, 11 ; Matth., XVI, 4). Le miracle est un langage divin, *mais enveloppé :* en face des œuvres merveilleuses de Jésus, plusieurs lignes d'interprétation se dessinent dans la foule qui assiste aux prodiges et la grandeur de ceux-ci n'auraient pas, estime S. Thomas (*In evang. Joannis*, c. 15, lect. 5, n. 4), suffi à rendre inexcusables ceux qui refusaient d'y croire, si les miracles ne se fussent accompagnés pour eux d'une grâce intérieure d'illumination.

Secondement, l'excellence globale du fait : que dans son mode, son but, ses répercussions légitimes, il soit approprié au sens divin qu'il doit suggérer et apte à convoyer cette haute signification...

Il faut enfin que le fait miraculeux soit nettement lié avec une doctrine ou une personne propre à recevoir le sceau divin...

Nous sommes loin, on le voit, des coups de force qui agiraient sur les spectateurs du miracle par une sorte de contrainte, au détriment de leur responsabilité. La finale de la redoutable parabole du riche inhumain nous le rappelle avec force (Luc, XVI, 19, 31). Repoussé dans sa requête personnelle, ce malheureux insiste auprès d'Abraham pour que les siens, réveillés par un prodige, changent leur vie et soient préservés de ce qu'il souffre : « Je te prie donc, Père, de l'envoyer (le pauvre Lazare) dans la maison de mon père, car j'ai cinq frères, pour qu'il témoigne près d'eux (de la vérité) afin qu'ils ne viennent pas, eux aussi, dans ce lieu de tourment. » Abraham lui dit : « Ils ont Moïse et les Prophètes, qu'ils les écoutent ! » — Mais lui : « Non, dit-il. Père Abraham, mais si quelqu'un vient à eux de chez les morts, ils se convertiront. » Mais il lui dit : « s'ils n'écoutent pas Moïse et les Prophètes, même si quelqu'un ressuscitait d'entre les morts, ils ne se laisseraient pas convaincre. »

Le méchant cœur ne cède pas au miracle : tout l'Evangile nous en est garant. (*Jésus-Christ*, t. II, p. 245).

Comment peut-on psychologiquement expliquer la disposition de l'âme en qui le miracle éveillera le sentiment du transcendant, du divin même, en face du miracle ? La grâce intérieure qui peut accompagner le choc reçu par cette âme n'aura d'effet qu'autant qu'elle trouvera en elle un élément d'ordre religieux qui devra favoriser l'élan vers la foi.

* *

Ce serait faire fausse route que reprendre la thèse du « Sacré » d'Otto, thèse purement rationaliste qui rejette le miracle et s'efforce d'expliquer uniquement par le sentiment et l'émotion religieuse l'accès au divin quel qu'il soit. (Voir *Ami*, 1930, p. 225-229).

Plus sûre est l'explication donnée par Blondel, encore qu'elle ne nous semble pas mériter tous les éloges que les admirateurs du grand philosophe lui ont décernés. Il est difficile, d'ailleurs, de présenter en quelques mots l'idée fondamentale de l'auteur de *L'Action*. En bref cependant : seul l'Absolu, Dieu, existe dans toute la force du terme, puisqu'il est en soi, par soi et pour soi. Les autres êtres existent, certes, mais pour ainsi dire dans un tel état d'*incomplétude* que l'homme, s'il interroge loyalement sa raison, doit se poser le problème de son achèvement définitif et sent qu'il lui faut se dépasser lui-même. De là, une sorte de besoin du surnaturel, besoin qui, de l'aveu même de l'auteur, ne saurait être une exigence. Déjà, dans *Le Signe*, Paris, 1953, E. Masure avait esquissé le rôle bienfaisant de Blondel (ch. XIII, *Le signe qui donne la foi*). Récemment (avril 1959), la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* a publié un article posthume de M. Masure († 24 août 1958), *Le miracle comme signe*, dont quelques passages suggestifs éclairent la position de Blondel en face du miracle :

L'apologétique blondélienne nous apporte une lumière relativement neuve, mais décisive. Je possédais en moi, avant toute perception du miracle, une volonté ou un désir de dépassement, une tension sourde, une interrogation vers un au delà de mes forces et de moi-même. Je cherchais au dehors une solution qui en m'exauçant, m'apporterait la paix et la certitude. J'avais donc en mon esprit une signification qui aspirait à trouver un signe, pour se donner enfin un sens et une utilité. Ce signe, ce serait peut-être ce fait miraculeux qui, lui, ne vient pas de chez moi. Lui non plus jusqu'à présent n'avait pas de sens. Mais je lui en donne un, en lui apportant sa signification. C'est la rencontre de l'invisible et du visible, du fait interne et du fait externe. Je tiens la preuve que je cherchais, car c'est le moment de nous souvenir que la preuve de la vérité de la foi n'est pas de l'ordre des arguments déductifs, mais sur le plan inductif une connaissance par le signe.

Ainsi, le phénomène miraculeux va rencontrer dans notre démonstration une sorte de matrice ou d'hypothèse qui prépare à l'avance sa venue et décidera du nom à lui donner. Mais c'est ce précurseur qui garde le secret. Et dans la démonstration apologétique, ce secret c'est celui de l'action humaine aperçue dans ses profondeurs, qui ne trouve pas n elle-même l'achèvement auquel elle aspire et dont elle porte en elle toutes les directions indistinctes, sourdes, aveugles en partie, mais combien contraignantes et inévitables. C'est ce surnaturel à la fois inexistant et appelé, appelant aussi, faiblesse d'inanition qui est une forme de faim et de soif, qui pose au-delà des forces naturelles de l'homme l'hypothèse de forces surnaturelles qui prendraient la suite sans être nées des précédentes, mais pour les continuer et apaiser des possibilités qui ne sont pas nécessaires, mais qui sont d'autant plus souhaitables et demandées, suppliées, mendiées peut-être...

Ainsi, c'est toujours la même idée qu'on retrouve sous des formules variées : besoin de dépassement, aspiration vers un achèvement, signification surnaturelle traduite dans l'action sourde de la vie : le passage du naturel au surnaturel, sans exigence toutefois de celui-ci, se trouve en partie expliqué. — Mais est-il bien vrai que l'homme trouve toujours en lui ces aspirations et ces besoins de dépassement ? On pourrait en douter pour beaucoup d'individus.

* *

Un essai plus récent du R. P. Ed. Dhanis, S. J., de la Grégorienne, *Qu'est-ce qu'un miracle*, dans *Gregorianum* (avril 1959), p. 201-241, s'efforce de justifier une définition du miracle, capable peut-être de résoudre la difficulté inhérente à la connaissance naturelle du signe surnaturel : *le miracle est un prodige survenant dans la nature et inséré dans un contexte religieux ; il est divinement soustrait au régime des lois naturelles et il est adressé aux hommes, par Dieu, comme un signe d'un ordre de grâce.*

Sans préjuger de son « irréductibilité » aux lois naturelles, le « prodige » apparaît inséré dans un contexte religieux. C'est sous cet aspect qu'il doit éveiller dans l'âme l'idée d'un signe divin.

Le miracle se réalisera par exemple après avoir été annoncé au nom de Dieu ou après avoir été l'objet d'une humble prière ; il surviendra alors qu'un thaumaturge en aura fait état comme d'une marque d'approbation céleste ; il accompagnera une vie toute sainte, dignes de faveurs spéciales d'en-haut ; il sera l'objet d'un commentaire apparemment surnaturel, contenu par exemple dans une parole intérieure ou une vision. C'est grâce à une consonance, à un appel de ce genre, qu'un prodige prend l'apparence d'une réponse divine, d'un signe que Dieu nous fait et qu'il mérite le nom de prodige religieux (p. 204).

Plus importante est la seconde partie de la définition, la transcendance physique du miracle. Dire que le miracle est un effet dépassant les puissances propres de la nature, ce n'est pas déclarer que celles-ci ne contribuent jamais à le produire. Un exemple rejoint, en la précisant, l'affirmation de l'un de nos interlocuteurs : les cicatrices laissées par des guérisons miraculeuses semblent produites en adoptant le processus des guérisons naturelles, mais d'une manière incomparablement plus rapide. Il peut y avoir là cependant un prodige échappant aux lois naturelles, donc divinement produit. La foi elle-même, telle que Jésus l'a fréquemment demandée aux bénéficiaires de ses miracles, peut être une aptitude à être le point d'insertion terrestre de l'action miraculeuse.

L'objection des lois naturelles inconnues appelle une remarque intéressante, relative aux « critères de transcendance », c'est-à-dire aux conditions permettant d'exclure la réalisation du phénomène au régime des lois naturelles : ces conditions paraissent être les suivantes, qui devraient être réalisées simultanément. Tout d'abord le phénomène s'écarterait du cours habituel de la nature observé dans des circonstances très nombreuses et très variées. Ensuite il surviendrait dans une ambiance normale, c'est-à-dire sans que des circonstances naturelles insolites ou des facteurs artificiels nouveaux puissent être soupçonnés d'être sa cause. Enfin on ne connaîtrait l'existence d'aucun phénomène du même type et d'une mesure plus ou moins comparable, sinon peut-être celle de quelque prodige sacré, intelligible précisément à titre d'exception aux lois naturelles.

Si l'on se trouve en face d'une série de prodiges religieux majeurs, c'est-à-dire réalisant les trois conditions précédentes, on peut avoir le sentiment que leur coïncidence exclusive avec un contexte sacré ne se démentira pas. Mais ce sentiment doit être contrôlé et la raison qui peut le rendre valable ne peut, semble-t-il, se trouver que dans l'irréductibilité pressentie de ces prodiges à l'ordre des lois naturelles : ainsi la transcendance physique du miracle doit faire apparaître sa transcendance séméiologique.

Cette dernière transcendance justifie la troisième partie de la définition donnée du miracle : « adressé aux hommes, par Dieu, comme un signe d'ordre de grâce ». En nous adressant des signes miraculeux, Dieu nous parle, il nous *fait signe* dans la nature. Quel que soit le contexte religieux où s'inscrivent les miracles, une signification est commune à tous : par eux, Dieu veut entretenir avec nous un commerce gracieux. Le miracle est ainsi le signe d'un ordre de grâce, de grâce guérissante (*gratia sanans*) pour nous aider à surmonter les difficultés, de grâce élevante, pour nous conduire positivement vers la fin surnaturelle, vraisemblablement des deux. Mais l'économie d'une telle grâce demande à être révélée, et cette révélation est garantie par le miracle :

Si un ordre de grâce élevante et sa révélation coexistent, l'un et l'autre, avec le miracle, que s'ensuivra-t-il pour ce qui regarde ce dernier ? Tout normalement il sera donné à l'homme non seulement comme un paradoxe visible analogue au mystère de l'élévation surnaturelle, mais aussi comme un sceau divin garantissant la révélation de ce mystère. Grâce au message révélateur, la portée significatrice de l'analogie du miracle avec la grâce élevante prendra de la consistance; et en même temps le sceau qui garantit le message se présentera avec des traits non pas étrangers, mais plutôt apparentés, au mystère révélé lui-même. Le miracle fera jouer alors à plein ses virtualités significatrices ; il se présentera, au nom de Dieu, à la fois *comme une marque de présence* d'un ordre de grâce, comme *le symbole* de l'élévation de l'homme au-dessus de lui-même et comme *une signature divine* — apposée à la révélation (p. 233).

L'auteur résume lui-même les résultats de son analyse du miracle considéré comme signe divin : « Il est toujours un signe adressé aux hommes, par Dieu. Du point de vue de l'objet signifié, nous avons distingué : *premièrement* le miracle, signe d'un ordre de grâce, sans plus ou d'un ordre de grâce au moins guérissante, et c'est en ce sens que notre définition parle du miracle, signe d'un ordre de grâce ; *secondement* le miracle, signe d'un ordre de grâce non seulement guérissante mais aussi élevante (tel est, en fait, l'ordre de grâce que signifie le miracle) ; *troisièmement* le miracle, signe de la révélation. Un même miracle peut signifier à la fois ces trois objets. — Du point de vue de la manière de signifier, nous avons distingué le miracle présenté : *premièrement* comme une marque de présence, notamment comme la marque de présence d'un ordre de grâce ; *secondement* comme un symbole, avant tout comme le symbole de la grâce élevante ; *troisièmement*, comme une signature divine confirmant l'annonce d'une révélation. Les miracles concrets peuvent nuancer diversement ces modes de signification et en faire de multiples applications. Rien n'empêche qu'un même miracle les réunisse en lui simultanément » (p. 233-234).

* *

Après avoir rappelé ces variations diverses sur le thème principal du miracle et de la connaissance qu'on peut avoir de sa valeur comme signe du surnaturel, il semble utile de proposer quelques conclusions fermes :

1° Il faut maintenir, estimons-nous, que les miracles (et les autres faits divins analogues) sont *en soi* des signes très certains de la révélation, appropriés à l'intelligence de tous, démontrant l'origine divine de notre religion. — Mais il est certain que beaucoup d'hommes pourront ne pas se laisser impressionner par ces signes, détournés qu'ils sont de toute préoccupation religieuse par leurs préjugés, leurs passions, leur orgueil, leur opposition systématique à toute vue surnaturelle. Il faut donc — et tous le reconnaissent — une disposition morale de l'âme permettant au signe divin extérieur de provoquer en elle un écho répondant à l'avance faite par Dieu.

2° Nous pensons qu'il faut réduire à de justes proportions la thèse de Blondel. A ce sujet, il suffira de rappeler la position prise par S. Pie X dans l'encyclique *Pascendi :* Autant il est juste d'affirmer que la constatation, par l'expérience personnelle, de nos insuffisances est un excellent point de départ vers la foi, autant il serait faux « de persuader à l'homme, qu'en lui, dans les profondeurs même de sa nature et de sa vie se cachent l'exigence et le désir d'une religion, non point d'une religion quelconque, mais de cette religion spécifique qui est le catholicisme » (Denz.-Bann., 2103).

3° Le rôle exclusif qu'Huby et Rousselot semblent accorder à la foi dans la connaissance du miracle comme signe du surnaturel est à coup sûr excessif. L'interprétation du miracle comporte différentes étapes avant de permettre à l'homme d'accéder à la foi. Le contexte religieux dont le miracle s'entoure, la grâce intérieure qui favorise l'attention de l'esprit frappé par le prodige, un ordre de grâce qui peu à peu se révèle par les signes divins extérieurs, tous ces éléments concourent à provoquer dans l'âme bien disposée un désir, un attrait, un élan vers les vérités proposées dans la révélation. A cette sorte de « foi implicite » succédera, sous l'influence d'une nouvelle grâce, l'acte de foi explicite. C'est alors, mais alors seulement, que les yeux de la foi, ouverts aux choses surnaturelles, permettront au croyant de saisir pleinement la valeur des signes divins [2].

A. MICHEL.

[2] De toute évidence, au point de départ de ces étapes vers la foi se place une certitude, non pas nécessairement scientifique, mais tout au moins morale de la vérité du prodige divin. En ce qui concerne les miracles de guérison, il suffira ici de se reporter aux sages règles posées par Benoît XIV. Cf. *D.T.C.*, x, 1844.

Il faut mettre à part les miracles de conversion subite et sans dispositions favorables préalables. On peut en citer deux : la conversion de S. Paul et celle de Marie-Alphonse Ratisbonne.

Conditions de la « CONSECRATIO VIRGINUM »

Q. — Je désirerais avoir quelques renseignements au sujet des moniales. En effet, si je ne me trompe, chez les Bénédictines par exemple, il y a diverses « sortes » de sœurs. Après un temps de noviciat, puis des premiers vœux, elles prononcent leurs vœux solennels. Or, on parle aussi (ex. dans le catalogue Desclée : *Rituel pour la consécration des Vierges*) de la consécration des Vierges dans l'ordre de S. Benoît. Cette consécration des vierges est-elle autre chose que les vœux solennels ? Et dans ce cas, quel critère fera que telle ou telle sera admise ? Si toutes celles qui sont entrées au monastère n'y étaient pas admises (hormis le cas de celles qui auraient été mariées auparavant) n'y aurait-il pas là une note « odieuse » pour les non-admises ? Evidemment, si le terme « Consécration des vierges » est l'équivalent des « vœux perpétuels », les questions posées deviennent caduques. Mais dans ce cas, au point de vue historique, en a-t-il toujours été ainsi ?

R. — La question pose un problème de fait et un problème de droit que nous examinerons succinctement.

1. — Question de fait

La *Consecratio virginum*.

A l'origine, le vœu de virginité et la consécration sont des actes totalement distincts. Beaucoup de pieuses femmes chrétiennes firent vœu de virginité (*propositum virginitatis*) en un temps ou en des circonstances telles qu'aucun acte juridique ne venait y apporter de sanction. Les monastères féminins datent du V^e^ siècle, en Occident. Mais à côté d'eux, beaucoup de vierges restèrent dans le monde. Leur situation sociale posait bien des difficultés, surtout en ces temps où la femme était considérée comme éternellement mineure. Une consécration officielle était donc bien venue.

Inaugurée en Occident bien avant S. Ambroise, elle n'en doit pas moins à l'évêque de Milan la grande place qu'elle conquit dans l'Eglise. Durant le haut Moyen Age, les évêques consacrèrent ainsi des vierges qui vivaient dans le monde. Mais pour pallier des inconvénients trop évidents, on tendit à retarder cette cérémonie et à ne plus donner la consécration qu'à des personnes âgées de 40 ou même de 60 ans. Le deuxième Concile du Latran tenu sous Innocent III obligea toutes les personnes qui voulaient voir reconnaître leur état de virginité à entrer dans un monastère. A une époque toute récente, certains évêques reprirent cependant le rite antique pour des personnes qui n'appartenaient pas à des instituts religieux. On a cité le cas des cardinaux de Cabrières et Mercier ainsi que de Mgr Mermillod. Diverses démarches furent faites pour rendre la chose plus fréquente, mais un décret de la S. Congrégation des Religieux, en date du 25 mars 1927, déclara que le Saint-Siège n'était pas disposé à autoriser la consécration de personnes vivant dans le monde (*Acta Ap. Sedis*, 1927, p. 138-139). Elle est donc actuellement réservée aux religieuses.

En effet, très rapidement, les religieuses de l'Eglise latine reçurent cette consécration, après avoir fait leurs vœux. Chez les bénédictines par exemple, la cérémonie de la profession se faisait selon le cérémonial prévu par la règle pour les hommes : *Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum et obœdientiam...*

Dans la suite, les vierges pouvaient recevoir la consécration qui était prévue pour elles. La seule chose que l'on puisse dire au sujet des conditions de ce rite, est qu'elles étaient conçues d'une manière beaucoup plus matérielles qu'aujourd'hui. Une femme victime de violence, par exemple, sans qu'il y ait la moindre faute de sa part, était exclue de cette consécration. A l'époque moderne, on distinguera le cas. Si les violences ont été connues, par le fait du sac d'une ville par exemple, on considérera que la *consecratio virginis* ne peut être accordée. S'il s'agit d'un malheur privé et qui n'a fait l'objet d'aucune publicité, on pensera que la cérémonie peut avoir lieu puisque la virginité est avant tout une volonté de vivre chaste, et que l'élément physique n'a qu'une importance secondaire à côté de l'aspect moral.

Dans les monastères, la *consecratio virginum* était donnée à des religieuses plus jeunes qu'aux vierges vivant dans le monde. Très souvent d'ailleurs, les religieuses avaient été confiées au couvent par leurs parents alors qu'elles étaient encore des enfants. Elles étaient oblates et ratifiaient l'engagement parental à 16 ans. On y voyait, à juste titre, un complément de la profession personnelle, analogue aux grands sacramentaux de la liturgie, comme la bénédiction des abbés ou le sacre des rois. Le Christ, par son Eglise, établissait ainsi officiellement un chrétien ou une chrétienne dans un état de vie. Il l'avait choisie, avant d'être choisi, pour être son épouse. *Non vos me elegistis sed ego elegi vos...* Le Moyen Age, beaucoup plus que nous, était sensible à la primauté de l'appel divin tout autant qu'à la grandeur de la virginité. Les veuves n'étaient cependant pas des religieuses de seconde zone ; elles avaient pris l'engagement des vœux comme les autres. Par contre les sœurs converses, qui ne faisaient pas profession solennelle, étaient exclues de la *consecratio*.

Au XIII^e^ siècle, les congrégations féminines issues des ordres mendiants, tels les Dominicains et les Franciscains ne reprirent pas plus la *consecratio virginum* que les hommes ne postulèrent la bénédiction abbatiale pour les chefs des couvents. Peut-être faut-il voir là une volonté de simplifier les choses, peut-être aussi la volonté d'insister plus sur l'engagement personnel que sur une consécration reçue au nom de Dieu. D'ailleurs, à cette époque, la formule des vœux devient plus explicite et cite nommément la virginité à côté de l'obéissance et de la pauvreté.

Dans l'ordre monastique lui-même, la *consecratio virginum* tomba en désuétude à l'époque moderne, encore que certains papes et évêques, tel saint Charles Borromée l'aient pratiquée et recommandée. Ce fut dom Guéranger qui la restaura dans l'ordre monastique. Avec la permission de Pie IX, il mit au point, de concert avec Mgr Fillion,

évêque du Mans, un cérémonial qui soudait désormais les deux cérémonies de profession et de consécration. Il fit école et les diverses « congrégations » bénédictines (dans les autres instituts religieux, on dirait provinces au lieu de congrégations) acceptèrent cette manière de faire, avec quelques variantes.

Voici par exemple ce qui se fait dans certains monastères. La cérémonie se place entre le Graduel et l'*Alleluia* de la messe célébrée par l'évêque ou le plus souvent par un abbé mitré. Elle commence par la profession proprement dite, qui est formée d'un dialogue entre le prélat et la jeune professe sur les intentions et la liberté de celle-ci, par la lecture de la charte de profession (les vœux) et par le chant du verset de psaume : *Suscipe me Domine secundum eloquium tuum et vivam, et non confundas me ab expectatione mea.* C'est exactement la formule prévue par la règle des Monastères, au chap. 58. Vient ensuite la consécration proprement dite, dont les éléments sont repris au Pontifical romain, mais qui a subi des modifications substantielles. Après le chant des litanies des saints, le pontife bénit la coule et la remet à la jeune professe. Ensuite il bénit le voile, l'anneau, la couronne, et chante la préface consécratoire. C'est alors seulement qu'il remet les insignes bénits à la jeune professe. A la fin de la messe, après la bénédiction, il remettra le bréviaire à la moniale.

Pour les veuves, la préface de consécration est différente. On omet de plus, dans les textes, tout ce qui concerne la virginité. Tout le reste est identique, par exemple les litanies et la tradition des insignes.

Tout récemment, par la constitution *Sponsa Christi* du 21 novembre 1950 (*Acta A. S.*, 1951, p. 1951), Pie XII a décidé que la consécration des Vierges, dans la formule du pontifical ou dans ses adaptations, serait réservée aux moniales, même d'ailleurs si celles-ci ne prononcent plus que des vœux simples en raison des difficultés présentes. C'était le cas en France au XIX^e^ siècle mais, on le sait, presque tous les monastères ont repris maintenant les vœux solennels.

Ajoutons enfin que nombre de congrégations religieuses françaises fondées au XIX^e^ siècle ont adopté pour la profession — parfois même pour la profession triennale — un cérémonial dont beaucoup d'éléments ont été repris à la *consecratio virginum* et dans laquelle vient s'insérer la formule des vœux. Même des veuves émettent leurs vœux de religion selon ce cérémonial, ce qui n'est pas sans choquer un peu quand on songe aux nombreuses formules qui parlent de virginité. On les interprète alors au sens plus large de la chasteté. Il est d'ailleurs certain que la consécration des vierges est en partie calquée sur le rite du mariage ancien. Son élément le plus commun, puisqu'il est le fait de toutes les congrégations religieuses, est la remise du voile. Or celui-ci est d'abord une cérémonie du mariage ancien. Il en va de même pour l'anneau [1].

2. — Question de droit

Les conditions requises pour l'acceptation à la *consecratio Virginum.*

Pour résoudre ce problème, il faut tout d'abord préciser le concept canonique de virginité. Ensuite on déterminera comment les conditions dans lesquelles cette qualité a été perdue empêchent une femme de demander la *consecratio virginum* et les Supérieures de l'y admettre. Nous nous adresserons pour résoudre ce problème à deux ouvrages de théologie morale de grande autorité, celui des *Salmanticences* et celui du P. Lacroix. On nous permettra, en passant, de noter la différence de perspective entre les auteurs du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles et ceux de notre époque. Les premiers — qu'ils soient sévères comme les *Salmanticenses* ou plus larges comme le P. Lacroix — traitent au long et au large de ce problème qu'ils considèrent comme périmé puisqu'ils reconnaissent que la *consecratio virginum* ne se pratique plus guère de leur temps. Les seconds n'en traitent nulle part alors que le cas se pose, puisque la *consecratio virginum* a été remise en vigueur. Un esprit pointilleux pourrait critiquer ce manque d'adaptation. N'est-il pas plus simple de penser que si les modernes ne sont pas obligés de tout dire, les auteurs précédents nous ont rendu service en parlant de ce cas devenu pour eux hypothétique. Tout fait farine au bon moulin.

1° Ce qui est la virginité et comment elle se perd.

Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum B. Mariæ de Monte Carmeli Primitivæ Observantiæ, cursus theologiæ moralis, tractatus XXVI, de sexto et novo decalogi præceptis, punctum quintum, Ed. Venise 1738, t. VI, p. 83 ss... : le titre est long. L'exposé ne l'est pas moins.

Retenons-en que, pour les carmes de Salamanque la virginité contient trois éléments : l'un accidentel ou naturel (*integritas signaculi virginalis*), un élément matériel, l'absence du plaisir sexuel (*immunitas a delectatione quæ consistit in seminis resolutione*), un élément formel : la volonté de refuser l'union charnelle (*propositum abstinendi perpetuo a tali carnali delectatione*).

L'intégrité virginale peut se perdre à un double point de vue, continuent nos auteurs (p. 88 ss) : celui de l'aspect moral (matériel et formel) celui de l'aspect naturel. Sur le plan de la vertu, il n'y a plus de virginité possible chez la personne qui a voulu le plaisir charnel complet. Celui qui a recherché cette délectation ne peut plus faire qu'il ne l'ait pas expérimentée. Dieu lui-même ne peut pas empêcher que ce qui fut, ait été. Il est impossible à cette personne d'avoir encore la volonté de ne jamais connaître les joies corporelles ; *in fœmina virtus virginitatis amittitur irreparabiliter per voluntariam claustri virginalis violationem, sive hoc fiat per copulam carnalem, sive aliis turpibus actibus* (p. 88).

[1] Bibliographie : R. Metz, *La consécration des Vierges dans l'Eglise Romaine,* Paris, 1954 ; — Dom P. de Puniet, *Le Pontifical Romain,* histoire et commentaire, 2 vol. Paris, 1930 ; — M. Olphe-Galliard, *La virginité consacrée dans l'Occident latin* dans *Problèmes de la Religieuse d'aujourd'hui. La chasteté.* Paris, Edit. du Cerf, 1953.

Mais que faut-il penser si la vertu de virginité est violée chez une femme victime de l'ignorance, du sommeil, de la folie ou de la violence, en d'autres termes : sans son consentement (p. 88) ? Les Salamantins connaissent la réponse médiévale qui prétend que, de toute manière, la virginité est alors irrémédiablement perdue. Mais ils préfèrent la réponse négative. En effet, la première solution confond la virginité naturelle avec la vertu de virginité. L'élément moral de la virginité, essentiel, ne peut être perdu par un accident involontaire... *Virginitas, ut est virtus, consistit de materiali in integritate corporis, et de formali in proposito abstinendi se perpetuo ob omni voluntaria venerea delectatione ; sed quæ consistunt formaliter in mentis proposito, nequeunt amitti, nobis invitis...* (p. 89). A plus forte raison, doit-on tenir pour négligeable au point de vue moral la perte de la virginité corporelle qui résulterait d'une opération ou d'une blessure. Les *Salmanticenses* vont jusqu'à admettre la permanence de la virginité morale chez une femme, qui engendrerait un enfant après avoir été violentée. *Ad motivum contrarium constat non esse inconveniens quod fœmina, quæ est virgo mente, pariat si violentiam patiatur. Miraculum itaque est quod virgo mente et corpore pariat, sicut laudibus, esto imparibus, in B.M.V. extollit Ecclesia* (p. 89). Le moins que l'on puisse dire, à propos de cette comparaison avec la Bienheureuse Vierge Marie, est que les Salamantins n'ont pas une doctrine très nette sur la virginité *in partu...*

Un autre cas se pose. Une vierge pèche en commettant directement ou indirectement le péché solitaire de pollution. A-t-elle perdu le mérite de la vertu morale de virginité ? Non, répondent certains, parce qu'elle a conservé la virginité physique : *per pollutionem non scinditur signaculum pudoris* (p. 89). Oui, répondent nos théologiens, car cette femme a désormais connu l'orgasme. Dira-t-on vierge une personne qui a pris l'habitude de la pollution ? Non évidemment. Or ici le nombre des péchés n'entre pas en ligne de compte. C'est l'absence totale de péché charnel qui caractérise la virginité (p. 89). Moralement la virginité est perdue. — Cette position est évidemment logique ; mais on ne voit pas alors pourquoi le péché de sodomie n'oblitère pas la virginité, comme ces auteurs l'admettent plus loin, au moins à titre d'opinion plus probable (p. 90).

Peu importe pour le cas posé, d'ailleurs. Le seul élément de solution que les *Salamantins* nous procurent encore, concerne la virginité naturelle (physique au sens moderne du mot). Ils nous diront que celle-ci est perdue non seulement par le mariage mais encore par tout accident, même purement matériel... *Licet ratione involuntarietatis et violentiæ, non amittatur virginitas, ut est virtus, sicut supra diximus, tamen, ut est virginitas naturalis, deperditur cum violetur virginitatis signaculum* (p. 90).

Le P. Lacroix qui commente l'ouvrage classique du P. Busenbaum comme le fera plus tard saint Alphonse (*Theologia moralis*, t. I, Venise, 1727, p. 219) adopte des perspectives différentes. Il ne croit pas très fort à l' « *hymen seu eugion* » qui serait l'élément essentiel de la « virginité naturelle ». *Virginitas in puella physice amittitur per apertionem seu distentionem partium quæ claudunt vas genitale* (p. 219). Pour la virginité morale, le P. Lacroix introduit cette distinction : devant Dieu, l'auréole de la virginité est perdue par toute délectation volontaire ; devant l'Eglise, elle n'est perdue que par l'union charnelle. *Laureola virginitatis amittitur tum a fœmina quam a masculo per pollutionem voluntariam, licet (quoad statum) coram facie Ecclesiæ maneat virginitas, quamdiu claustrum virginitatis non est violatum, in puella, ab extrinseco...* (p. 219).

2° Qui ne peut demander la *consecratio virginis* ?

Les deux ouvrages, nous l'avons dit, appliquent leur enseignement sur la virginité et ses conditions à la consécration des vierges par l'Evêque (*Salmanticenses*, p. 89 ; Lacroix, p. 373) : *Bertha* (c'est le nom de la personne dont le cas est posé) *potest acceptare velum professionis et consecrationis ut virgines solent*).

Lacroix n'envisage pas le cas de la vierge violée. Sans doute ne se pose-t-il pas même pour lui. Mais les Salamantins le font, car ils sont de tendance plus traditionnelle et ils sont troublés par certains textes canoniques médiévaux interdisant de consacrer des vierges qui furent l'objet de violences graves. Ils cherchent cependant à y échapper, en disant qu'il s'agit seulement de conseil et d'opportunité. Certains pourraient se scandaliser de la chose. Mais ni moralement, ni juridiquement il n'y a ici un empêchement. — Faut-il le dire ? Aujourd'hui on se scandaliserait, au contraire, de voir un évêque hésiter à accorder la *consecratio* en pareil cas. La morale catholique s'est débarrassée des restes d'un certain « chosisme » médiéval pour insister uniquement sur l'aspect formel et moral de la virginité. Après cette guerre, notamment en Allemagne où tant de femmes furent victimes des Russes, les évêques ont réagi comme S. Augustin qui, dans la *Cité de Dieu*, saluait du nom de vierges les jeunes femmes romaines maltraitées par les barbares. Que le scandale ait été public, n'est donc plus aujourd'hui un élément de solution.

Un second cas à examiner est celui de la virginité perdue par l'union charnelle.

Les Salamantins posent les principes d'une solution sévère. Une telle personne ne peut pas recevoir la consécration des vierges : *non potest consecrari* (p. 89). Elle n'est plus vierge ; elle ferait injure au sacramental qui lui serait donné.

Cependant, en pratique, ils adoptent une position de repli s'il s'agit d'une faute inconnue du public. L'évêque pourrait consacrer cette personne comme vierge, si l'omission de la cérémonie devait révéler une faute cachée. Les lois qui régissent cette consécration, disent nos théologiens, sont de droit positif et ne peuvent obliger à une décision aussi dure ; ou, si elles obligent, elles doivent pouvoir être suspendues par une dispense, pour une cause juste.

Lacroix envisage non pas le cas de conscience de l'évêque, mais celui de la religieuse. Celle-ci, dit-il, a le droit de se comporter selon l'état que lui reconnaît l'opinion publique. Sa faute est igno-

rée de tous ou de presque tous. Elle est « vierge au for externe... » *Unusquisque censetur loqui in eo foro, in quo operatur, ergo cum sit virgo in foro externo, poterit publice et in statu fori externi nominari talis* (p. 373). Si une des sœurs qui doit voter un chapitre sur l'admission de la novice, connaît la faute secrète de celle-ci, elle n'est pas obligée, dit-il, d'émettre un suffrage négatif. En effet, le monastère ne subira aucun dommage notable. Elle doit songer au bien spirituel et à la réputation de la religieuse. Si de graves raison militent malgré tout contre l'admission, la religieuse devrait intervenir en privé auprès de la novice et la persuader de retirer sa demande (p. 373). Une réserve toutefois : si les constitutions de l'Ordre excluent une personne qui aurait perdu la virginité par adultère ou fornication, la femme ne pourrait postuler son admission sans commettre une faute (p. 373).

Reste à envisager le cas de la femme qui a péché par pollution solitaire. Les deux ouvrages seront d'accord pour admettre que la consécration peut être donnée. Les *Salmanticences* écrivent (n° 78, p. 89) : *Notandum tamen hic est, quod, licet virgo, quæ aliquoties se voluntarie polluit virtutem virginitatis amiserit, si tamen corporis integritatem adhuc conservat, potest consecrari et velum virginitatis accipere. Et ratio est quia, esto apud Deum virgo non sit, nec habitura sit virginitatis aureolam, tamen apud homines habetur ut virgo, seu conservat statum virginis etsi spermatis effusione maculata fuerit.*

Lacroix reviendra à ses considérations sur le « *status virginalis* » qui a été conservé. Si bien que les deux positions, divergentes sur les conditions de la virginité, aboutissent à la même conclusion pratique.

* *

Résumons-donc les résultats de notre enquête.

1. — La virginité physique a été perdue par l'effet de violences subies. Les *Salmanticenses* admettent que si le fait n'est pas connu, rien ne s'oppose à la *consecratio virginum* parce que l'intégrité physique n'est qu'un élément adventice à la vertu de virginité. L'importance que cette conviction a acquise à notre époque nous porterait à élargir la réponse et à admettre la *consecratio*, même en pareil cas.

2. — La religieuse a commis une faute contre la chasteté par pollution solitaire. Les uns diront que la virginité est perdue, d'autres qu'elle ne l'est pas. La grande différence psychologique (je ne dis : ni morale ni théologique) entre ce péché et celui de fornication ou adultère nous porterait à admettre cette seconde solution. De toutes manières, nous l'avons vu, les auteurs examinés pensent qu'en pareil cas la *consecratio* reste permise. Au besoin, ils recourent, pour justifier leur position, à la notion de virginité d'état qui ne me semble valoir pas mieux que la virginité au for externe dont ils parlent aussi, et qui peut-être, dans leur esprit, se confond avec la virginité d'état.

3. — Reste le cas où la jeune fille a perdu la virginité par une union illicite. Ne revenons pas sur la virginité au for externe, que nos contemporains, férus d'authenticité chrétienne, jugeraient sévèrement. Même si on ne suit pas à ce sujet l'opinion actuelle, il faut tenir compte du scandale que pareille thèse provoquerait. Or nous sommes précisément ici dans un domaine où le scandale a grande importance. C'est pour l'éviter que les *Salmanticenses* suggèrent que l'évêque donne les dispenses nécessaires à la *consecratio*, et que Lacroix ne fait pas obligation à une religieuse de révéler une faute passée. Serait-il opportun, en effet, de jeter le discrédit sur une religieuse au moment où elle prend ses engagements définitifs ? Non évidemment. C'est pourquoi, en pareil cas, les formules du Pontifical seraient à interpréter. Ce qui y est dit de la virginité, s'entendrait de la chasteté future. Il s'agirait de « secondes noces » spirituelles si l'on peut employer cette expression. Elle est déplaisante, mais a l'avantage de se référer à une évolution du mariage qui a dissipé l'interprétation défavorable attachée jadis aux secondes noces.

4. — Cela va de soi, la *consecratio* ne pourrait être donnée à une personne qui s'est publiquement mal conduite. Remarquons-le, la différence entre les deux cas ne vise pas seulement la publicité du péché. Psychologiquement, elle tient compte de ce qui sépare une faute de surprise, peut-être unique, d'une attitude de dissipation nettement affichée pendant un certain temps.

5. — La solution ne fera pas difficulté pour les religieuses qui émettent des vœux selon un cérémonial calqué sur la *consecratio*, ou qui en a repris des éléments. En ce cas, en effet, les rappels du devoir de virginité concernent la chasteté religieuse en général.

6. — Il peut se faire cependant que même sans procurer la *consecratio virginum* à ses professes, une congrégation exige d'elles la virginité comme condition d'admission au noviciat. Tel Institut exclut les veuves... En ce cas, évidemment, la postulante doit se retirer si elle ne remplit pas les conditions requises. Les vues du P. Lacroix, à ce sujet, nous paraissent suffisamment fondées.

Ph. DELHAYE.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

PEUT-ON DIRE LA MESSE SANS SERVANT ?

Q. — Peut-on célébrer la Messe sans servant ? sans assistant ? Que faire s'il n'y a qu'un assistant pour plusieurs messes simultanées ?

R. — Le canon 813 stipule :

§ 1. Que le prêtre ne célèbre pas la messe sans servant qui serve et lui réponde.

§ 2. Ce ministre qui sert la messe ne sera pas une femme, sauf en l'absence d'un homme et pour une juste cause, et sous cette réserve que la femme répondra de loin et n'approchera aucunement de l'autel.

D'où vient cette législation, quel en est le sens et la portée ?

1. — Au sujet de la première partie de ce canon, un des textes les plus anciens, semble-t-il, est une décrétale d'Alexandre III que rapporte Grégoire IX [1] : un prêtre ne peut pas célébrer la messe ou les autres offices divins sans ministre [2].

Quant à la seconde partie de ce canon, les mêmes Décrétales rapportent une disposition conciliaire ayant trait à la cohabitation des clercs et des femmes [3]. De toute façon, il est interdit à une femme d'approcher de l'autel, de servir le prêtre, ou de se tenir ou s'asseoir à l'intérieur des grilles.

Cette dernière disposition fut souvent reprise par la suite [4]. Notons, spécialement, une réponse particulière de la S. C. des Rites du 27 août 1836 (*Fontes* n. 5883), exigeant une urgente nécessité pour qu'une femme puisse répondre la messe ; une autre réponse particulière du même dicastère, 18 mars 1899 (*Fontes* n. 6291) demande une simple nécessité. Le Code ne retient plus que l'absence d'homme et une juste cause. Par absence d'homme on entendra qu'il n'y ait aucun homme qui sache ou qui veuille servir la messe qui se dit ; par juste cause : un motif qui demande que le prêtre dise sa messe à tel moment.

Le tout est résumé dans le Missel romain. Tit. *De defectibus in celebrationem*, ch. x, *de defectibus in ministerio ipso occurrentibus*, n. 1 : « S'il n'y a pas de clerc, ou d'autre servant de messe, ou s'il y a quelqu'un qui ne doive pas servir : une femme par exemple. »

2. — Dans la III[a], q. 83, a. 3, ad 12, S. Thomas donne la raison de cette assistance. Il cite d'abord une parole du Pape Soter rapportée dans le décret de Gratien (Dist. I, c. 61) : « Il a été également décidé qu'aucun prêtre ne doit célébrer les solennités de la messe hors la présence de deux personnes qui lui répondent, lui-même étant le tiers. En effet, il dit au pluriel : *Dominus vobiscum*, et : *Orate pro me* ; il convient donc, de toute évidence, que l'on réponde à sa salutation. » De là vient cette autre disposition [5] que l'évêque célèbre les solennités de la messe en présence de plusieurs. Mais dans les messes privées, il suffira d'avoir un ministre qui représente tout le peuple catholique — *qui gerit personam totius populi catholici* — par sa personne, on répondra au pluriel au prêtre. »

On relira à ce sujet avec profit l'Encyclique *Mediator Dei*. Citons l'un ou l'autre passage :

§ 83-84 : « Les rites et les prières du sacrifice eucharistique n'expriment et ne manifestent pas moins clairement que l'oblation de la victime est faite par les fidèles en même temps que par le prêtre. Non seulement, en effet, après l'offrande du pain et du vin, le ministre du sacrifice, tourné vers le peuple, dit expressément : « Priez, mes frères, pour que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre, trouve accès près de Dieu, le Père tout-puissant », mais, en outre les prières par lesquelles la divine hostie est offerte à Dieu sont formulées, la plupart du temps, au pluriel, et il y est plus d'une fois indiqué que le peuple, lui aussi, prend part à cet auguste sacrifice, en même temps qu'il l'offre... Et il n'est pas étonnant que les chrétiens soient élevés à cette dignité. Par le bain commun du baptême, en effet, les chrétiens deviennent à titre commun membres dans le corps du Christ-prêtre, et par le « caractère » qui est en quelque sorte gravé en leur âme, ils sont délégués au culte divin : ils ont donc part, selon leur condition, au sacerdoce du Christ lui-même. »

§ 89-92 : « Nous ne pouvons pas cependant ne pas déplorer vivement les exagérations et les excès qui ne concordent pas avec les véritables enseignements de l'Eglise. Certains, en effet, réprouvent complètement les messes qui sont offertes en privé et sans assistance, comme éloignées de l'antique manière de célébrer, quelques-uns même affirment que les prêtres ne peuvent en même temps offrir la divine hostie sur plusieurs autels parce que, par cette manière de faire, ils divisent la communauté et mettent son unité en péril... On en appelle, à tort, en la matière, à la nature sociale du sacrifice eucharistique. Toutes les fois, en effet, que le prêtre renouvelle ce que le divin Rédempteur accomplit à la dernière Cène, le sacrifice est vraiment consommé, et ce sacrifice, partout et toujours, d'une manière nécessaire et par sa nature, a un rôle public et social, puisque celui qui l'immole agit au nom du Christ et des chrétiens dont le divin Rédempteur est le chef, l'offrant à Dieu pour la sainte Eglise catholique, pour les vivants et les défunts. Et ceci se réalise, sans aucun doute, soit que les fidèles y assistent — et nous désirons et recommandons qu'ils y soient présents très nombreux et très fervents — soit qu'ils n'y assistent pas, n'étant en aucune manière requis que le peuple ratifie ce que fait le ministre sacré.

De l'exposé précédent, il résulte clairement que la messe est offerte au nom du Christ et de l'Eglise, et que le sacrifice eucharistique ne serait pas privé de ses fruits, même sociaux, si le prêtre célébrait sans la présence d'aucun acolythe ; néanmoins, à cause de la dignité d'un si grand mystère, Nous voulons et exigeons que, — conformément aux ordonnances constantes de notre Mère l'Eglise, — aucun prêtre ne monte à l'autel s'il n'a un ministre pour le servir et lui réponde selon la prescription du canon 813. »

3. — Comment interpréter ces directives ?

On partira de l'Instruction de la S. C. des Sacrements du 1[er] octobre 1949 aux Ordinaires, relative aux demandes d'indults pour oratoire privé, l'autel portatif, la possibilité de célébrer la messe

[1] Ch. 6, x, *De filiis presbiterorum ordinandis vel non*, I, 17. Un évêque avait refusé d'accepter pour un bénéfice comportant charge d'âmes un candidat qui lui avait été présenté ; et cela, parce que ce candidat était fils de prêtre. Le Pape loue la conduite de l'évêque. Mais aussi, on lui a fait remarquer que le candidat en question était sous-diacre : il faut donc lui trouver dans l'Eglise, un poste où il puisse servir selon l'ordre qu'il a reçu. En conséquence, le Pape ordonne à cet évêque de trouver un prêtre honnête, avec l'assentiment du clerc en question, où celui-ci pourra servir l'Eglise pendant sa vie.

[2] Voir déjà dans le même sens une décision du Pape Soter, rapportée dans le décret de Gratien, Dist. I, *De Cons.*, c. 61 : *Nisi duobus presentibus presbiter missam celebrare non presumat.*

[3] Il est d'abord interdit à tout prêtre de retenir chez lui des femmes au sujet desquelles il puisse y avoir quelque soupçon : ceci vaut même pour la mère, la tante, la sœur. Cependant, pour ces dernières, si elles sont dans la nécessité, que les prêtres aient dans la paroisse une maison assez loin de chez eux, où elles habiteront.

[4] Voir, par exemple, Benoît XIV, Const. *Etsi pastoralis* (26 mai 1742), § VI, n° 21 ; Encycl. *Allatæ sunt* (26 juillet 1755), § 29...

[5] Ibid., c. 59, où il est question du nombre d'assistants à la messe de l'évêque.

sans servant, la garde de la sainte Eucharistie dans les chapelles privées. On retiendra ici la 3e partie de cette instruction [6] :

2° La loi qui exige un ministre pour la messe souffre quelques exceptions seulement, qui, de l'avis unanime des moralistes et rubricistes, se résument aux cas suivants :

— *a*) si on doit porter le viatique à un malade, et qu'il n'y a pas de ministre ;

— *b*) si urge le précepte d'entendre la messe pour que le peuple puisse y satisfaire ;

— *c*) en temps d'épidémie, quand on ne trouve pas facilement quelqu'un qui accomplisse un tel ministère, et qu'autrement le prêtre doive s'abstenir de célébrer pendant un temps notable ;

— *d*) si le ministre s'en va au cours de la célébration, même avant l'offertoire et la consécration : en ce cas, la révérence due au saint sacrifice en exige la continuation même en l'absence du ministre ;

Hors ces cas, qui ont pour eux l'unanimité du consentement des auteurs, on ne dérogera à cette loi qu'en vertu d'un indult apostolique, surtout en pays de mission.

3° On notera que, entre l'absence d'un ministre et la présence de quelqu'un moins apte à servir, cette dernière hypothèse doit être préférée, pourvu que ce ministre soit au moins capable d'accomplir les principales cérémonies, comme présenter les burettes, porter le missel, agiter la clochette.

4° Hors les cas de nécessité cités au n° 2, et en vertu du canon 813, est requise la présence d'un ministre pour la célébration de la messe : la rubrique du missel préfère, autant que possible, un clerc à un laïc, lequel sera employé s'il n'y a pas de clerc ; ce laïc devra être de sexe masculin : l'enseignement unanime de tous les docteurs interdit gravement — *sub mortali* — aux femmes fussent-elles moniales, de servir à l'autel.

Il y a bien longtemps que l'Eglise a sagement décrété qu'un clerc tonsuré serait employé comme ministre dans la messe privée (S.R.C., decr. 113, ad VI) : et c'est seulement au cours des temps, à cause de la raréfaction des clercs pour un tel service, qu'à cause de la nécessité on concéda d'employer des laïcs, surtout des enfants (*ibid.*, decr. 3647, ad VII) : cet usage est aujourd'hui largement répandu.

On apprendra soigneusement ces enfants à s'acquitter dignement de cette noble charge.

5° En cas de nécessité, et à défaut d'un homme, clerc ou laïc, le canon 813 admet une femme pour le service de la messe, sous la condition cependant qu'elle réponde de loin et qu'elle n'approche aucunement de l'autel... Le ministère de la femme se réduira donc à répondre au célébrant : il faudra donc qu'avant la messe soit disposé commodément tout ce qui peut être nécessaire pour le divin sacrifice, comme cela se fait habituellement dans les chapelles de moniales, quand il n'y a pas de ministre.

Pour qu'une femme soit employée au lieu d'un homme, le canon 813 requiert une juste cause.

Dans les indults concédés par cette congrégation pour célébrer sans ministre, est toujours ajoutée la clausule de veiller à ce que, « selon l'esprit du canon 813, non seulement on apprenne les enfants à bien servir la messe, en lisant les réponses à faire au célébrant.

Récemment, Sa Sainteté a ordonné d'insérer une autre clausule à l'indult de célébrer sans ministre, à savoir : pourvu qu'un fidèle assiste au sacrifice : il n'est pas permis de déroger à cette clausule. »

[6] Voir texte latin dans l'*Ami*, 22 décembre 1949, p. 772-773. On lira aussi une consultation à ce sujet, qui garde sa valeur bien qu'elle soit antérieure à la présente instruction, dans l'*Ami* du 14 octobre 1948, p. 636.

On peut maintenant répondre :

a) Il n'est pas défendu à des prêtres de synchroniser leurs messes, mais la présence d'une femme est le « minimum requis », et on lui permettra de répondre aux conditions que l'on vient de rappeler. C'est d'ailleurs ce qui semble bien se passer dans le cas cité, puisqu'on nous dit : « On avait l'habitude ; chacun se servait à son autel. »

b) Dans le cas de la messe célébrée dans une basilique de pèlerinage, il y avait certainement du monde, mais, puisqu'il se trouvait quelqu'un, clerc et même prêtre, il semblait tout indiqué qu'il répondît la messe.

c) Enfin, on voit que l'on pourra admettre difficilement un simple catéchumène à répondre la messe, puisque, dit S. Thomas, le servant représente la personne de toute l'Eglise catholique, et normalement cet office devrait être confié à un clerc : un catéchumène ne semble pas très indiqué pour ce rôle. D'autre part, on a vu Pie XII fonder la participation à la messe sur le caractère chrétien reçu au bain du baptême, qui fait membre du Corps du Christ et délègue au culte divin. Mais ne sera-ce pas précisément une occasion pour enseigner cette doctrine ?

M. Huftier.

COMMUNION DE MALADES

Q. — Quelle conduite tenir lorsqu'il s'agit de la communion à des malades sujets aux vomissements ? Combien de temps faut-il pour que les hosties soient résorbées ?

R. — La première chose qui paraît indiquée, est de donner une minime parcelle d'hostie.

En second lieu, suivre le conseil que donne, par exemple, Génicot-Salsmans (*Institutiones theologiæ moralis*), 10e édit., t. II, n° 191 : « Que l'on ne donne pas la communion à des malades qui souffrent de vomissements très fréquents. Si ces vomissements laissent un certain répit, on consultera le médecin si on le peut ; c'est lui seul, en effet, qui, connaissant la cause des vomissements, laquelle peut être très variée selon les malades, peut juger s'il y a un intervalle suffisant pour éviter tout danger sérieux. »

Quant au délai pour que les saintes espèces soient résorbées, plusieurs points de vue doivent être envisagés :

— Puisque, par définition, il s'agit d'un malade, le délai normal peut être prolongé chez lui.

— Voir aussi si le malade a reçu la sainte communion à jeun ou non.

— D'une façon générale, pour la sainte hostie seule, au bout de deux heures, la digestion gastrique est faite ; et même, au bout d'une heure, les espèces sont attaquées par les sucs de la digestion au point que, médicalement parlant, il n'y a plus la substance du pain ; il n'y a donc plus de présence réelle.

Cappello va plus loin, et on peut se fier à cette réponse. Nous résumons ici un passage de son ouvrage *De sacramentis* (1945, vol. I, n° 360) :

Combien de temps les saintes espèces restent dans l'estomac sans être corrompues : aucune régle générale ne peut le déterminer. Cela dépend de la

facilité de la digestion de celui qui a communié. Les auteurs prétendent que le temps requis pour que le suc gastrique dissolve les aliments est très variable, non seulement selon que l'estomac est en bon état ou malade, mais selon les conditions différentes d'un même estomac, suivant, par exemple, qu'il est vide ou non. Certains pensent même que le pain est toujours corrompu dans la bouche sous l'action de la salive : or les espèces ne peuvent être avalées si elles ne sont d'abord tout à fait saturées de salive. D'autres prétendent que cela n'a lieu qu'après la déglutition, à moins qu'on ait conservé l'hostie longtemps dans la bouche et qu'on ne se soit efforcé de l'y dissoudre. L'auteur rapporte alors l'opinion de divers moralistes fixant généralement ce temps à une demi-heure, et ajoute : Gasparri rapporte l'opinion de deux docteurs qui, ayant étudié soigneusement la question, estimaient qu'une demi-heure était le minimum requis pour qu'une petite hostie soit corrompue, et une heure pour la grande hostie du célébrant. Mais un de ces médecins a ajouté que, chez certains malades, on peut trouver des fragments d'hostie après deux ou trois heures. Il suit de là que, comme le note Gasparri, le prêtre qui a célébré ou le fidèle qui a communié ne peut faire un lavage d'estomac pendant deux ou trois heures, car ces soins indiquent qu'on a affaire à un malade : il est donc très probable que les espèces consacrées ne sont pas encore corrompues dans l'estomac. Le délai d'une demi-heure — ou une heure pour le prêtre, — vaut donc pour quelqu'un en bonne santé.

Maintenant, pour le cas où, après la communion, les saintes espèces auraient été rejetées, on agira comme le demande le *Missel Romain* aux rubriques x, 14 :

« Si species integræ appareant, reverenter sumantur, nisi nausea fiat : tunc enim species consecratæ caute separentur et in aliquo loco sacro reponantur, donec corrumpantur, et postea in sacrarium projiciantur. Quod si species non appareant, comburatur vomitus, et cineres in sacrarium mittantur. »

M. H.

LA CONFIRMATION DANS LES HOPITAUX

Q. — Vous avez publié naguère (1958, p. 676-78) un article où vous rappelez que, seuls, les curés peuvent donner la Confirmation, en cas de danger de mort. Cependant, ce cas ne se présente-t-il pas souvent dans les hôpitaux ? Les aumôniers n'auraient-ils pas de pouvoirs ?

R. — En effet, on nous l'a fait plusieurs fois remarquer, dans les maternités notamment, la vie des bébés est vite menacée — même s'ils sont souvent aussi promptement rétablis. Il faut donc aller vite et, pour ne pas perdre un temps précieux en de multiples démarches — (il est arrivé à tel aumônier de recourir, pour le même cas urgent, successivement à l'évêque, à l'évêque auxiliaire, au curé de la paroisse où est situé l'hôpital), — il serait avantageux que tout aumônier jouisse des pouvoirs d'un curé au moins à l'égard des enfants hospitalisés qui n'ont pas, s'il faut fixer une limite d'âge, dépassé la troisième année. Faute de quoi la plupart de ces enfants, s'ils meurent, mourront sans avoir pu recevoir la confirmation, car il faut reconnaître qu'il est bien difficile de savoir avec certitude quand un enfant est en danger de mort et de pouvoir compter sur le médecin — surtout quand c'est un incroyant — pour en avertir l'aumônier.

Ces considérations, marquées au coin de l'expérience, sont en soi des plus pertinentes. Il convient de les faire valoir auprès de l'autorité épiscopale et de la Congrégation *de Sacramentis*. Rien n'est plus légitime que de souhaiter un assouplissement dans le sens indiqué, des décrets qui régissent actuellement l'administration de la Confirmation par un ministre extraordinaire du sacrement. En attendant cette mesure d'ordre général, plusieurs indults qui en préparent les voies ont déjà été accordés ; ils ont même tendance à se multiplier. Plusieurs répondent à peu près exactement à ces louables préoccupations : le premier aumônier des hôpitaux possède le pouvoir, en certaines circonstances, de confirmer dans les locaux réservés à la pédiatrie les petits enfants en danger de mort (cf. *Monita ad clerum*, Gand, 1958, p. 45). Rome a toujours été sensible aux considérations d'ordre pastoral, une demande d'indult y serait certainement bien accueillie : *Petite et accipietis...* ; par l'entremise de l'évêque, cela va sans dire. Mais, en dehors de cette concession, il faut s'en tenir strictement au droit général.

J.-C. D.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

PHOTIUS. — **Bibliothèque.** Tome Ier. Texte grec, traduction française, introduction et notes par René HENRY. Collection byzantine publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. — In-8 (20 × 13), 448 p., 2.400 fr. — Paris, Les Belles Lettres (95, Bvd Raspail), 1959.

Dans l'Eglise latine Photius ne jouit pas précisément d'une bonne renommée. On lui attribue, non sans quelque raison, la séparation des Eglises de Rome et de Byzance. De sa carrière, on ne rappelle que les épisodes où il s'est heurté contre le Saint-Siège ; on en a fait le porte-drapeau des chrétiens de Constantinople ; ceux qui plus tard se sont réclamés de lui, n'ont plus pensé qu'à conserver coûte que coûte l'autonomie ecclésiastique des rives du Bosphore, dût l'empire en mourir.

Dans le monde de l'érudition au contraire, Photius jouit d'une plus flatteuse réputation et l'illustre byzantiniste Krumbacher n'a pas hésité à écrire que sa *Bibliothèque* constituait le monument le plus important de l'histoire littéraire grecque du Moyen Age. C'est, en fait, un « cahier de lectures » et qui reflète les curiosités du groupe de lettrés qui entourait Photius. La lettre-préface raconte qu'au moment où il partait pour une ambassade en Orient, Photius, à la demande de son frère Tarasius, promit de rédiger, à l'aide d'un secrétaire, une série de notices sur les livres lus pendant son voyage. Il se pourrait que les 280 notices, qui se situent ainsi depuis Hérodote jusqu'au patriarche Nicéphore, représentent les lectures de Photius bien avant son voyage (855), mais, quoi qu'il en soit, la collection est précieuse, car elle renferme des données d'histoire littéraire et des jugements sur des ouvrages dont nous ne connaissons presque rien. Souvent le Codex est tout ce qui nous reste d'un livre que Photius lisait.

D'autres fois la notice complète heureusement ce que nous pouvions savoir de l'auteur par d'autres sources. Enfin l'ensemble de la collection constitue, pour beaucoup de textes conservés, une importante tradition indirecte, sans compter que les jugements de Photius ne manquent jamais d'intérêt.

La *Bibliothèque* de Photius n'avait jamais été traduite en français. Ce volume nous donne les 84 premiers *codices*. Le texte qui en est offert dans la présente édition est dû aux soins du professeur belge Rene Henry et il est établi d'après les témoins les plus anciens et les plus sûrs. L'édition complète comportera huit volumes. Le tome II est actuellement sous presse.

Il y a encore dans le clergé de nombreux savants qui s'intéressent à l'histoire littéraire de l'antiquité. Cette *Bibliothèque* de Photius, en complétant les ouvrages de Suidas et d'Hésychius, leur rendra les plus grands services. A. V.

S. MAYASSIS — **Mystères et Initiations de l'Egypte ancienne. Compléments à la religion égyptienne.** (Bibliothèque d'Archéologie orientale d'Athènes). Vol. II, in-8, XII-654 p. — Athènes, B.A.O.A., 1957.

J'ai demandé, un jour, à un Vicaire apostolique de la côte nord-est de l'Australie la raison pour laquelle il était pratiquement impossible à ses missionnaires de convertir un de ces aborigènes qui vivent dans le bush. La réponse a été très nette : « Parce que, pendant toute une partie de leur jeunesse, durant cinq à sept ans, ces naturels ont été soumis à une initiation très dure sous la conduite des anciens de la tribu. Cette initiation ne s'étend pas seulement aux coutumes du clan, aux pratiques de la chasse, aux moindres détails de la vie quotidienne, ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire, mais encore et surtout aux croyances et pratiques religieuses, aux dieux qu'il faut invoquer, aux esprits dont il est utile d'éviter le courroux, etc. Il y a là un réseau extrêmement serré de croyances et de pratiques qui enserre l'individu, qui ne lui laisse aucun moyen d'échapper et dont il ne lui viendra même pas à l'idée de discuter la moindre affirmation. La seule possibilité qui existait pour les missionnaires de faire des prosélytes, était de racheter des enfants et de les sauver de la mort en les élevant chrétiennement. L'initiation tribale se trouve ainsi remplacée par une initiation chrétienne, une formation intellectuelle et morale toute différente. Ajoutez à cela un ou deux grains d'esprit prélogique ou paralogique et vous aurez l'idée du réseau extrêmement dense, serré et solide qui enferme l'indigène dans de liens inextricables. »

Mais ces pratiques ne se rencontrent pas seulement en Australie. Les préhistoriens en connaissent dans telle caverne cachée au fond d'un long couloir et où des pas marqués encore dans la glaise esquissent une danse sacrée autour d'une idole, une scène d'initiation. Les historiens de l'antiquité connaissent les mystères d'Eleusis et de Mithra et les ethnologues signalent des initiations, des sociétés secrètes, des mystères en Afrique, dans l'Amérique Centrale et en Nouvelle Guinée [1]. Ils constituent un des aspects de la religion et souvent le plus authentique.

On ne sera donc pas étonné de retrouver dans l'Egypte ancienne des mystères et des initiations, mais à ce stade d'évolution que suppose le haut degré de développement atteint par la civilisation égyptienne. L'égyptologue Morel en avait dit un mot dans ses deux volumes : *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (Paris, 1902) et surtout dans *Mystères égyptiens* (Paris, 1913). On pouvait soupçonner qu'il ne s'agissait pas seulement des secrets de la civilisation du Nil depuis que M. Drioton avait montré qu'il s'agissait de doctrines religieuses plus relevées. Dans son *Histoire des Religions*, t. III, *La religion égyptienne*, p. 88 et 89 (Paris, Bloud et Gay), il avait cité le texte d'Hérodote (II, 170-71) et le texte d'Osiris au ch. CXXV du *Livre des morts* où il est question d'une élite d'initiés au cours de révélations secrètes sur le sens véritable de la religion. Il concluait qu'il y avait eu en Egypte une religion sans livres sacrés ni autorité doctrinale, mais que les différents collèges sacerdotaux, ceux d'Abydos, d'Héliopolis, les initiés d'Isis, Osiris et Horus avaient enseigné un véritable monothéisme philosophique. Malheureusement toutes ces tentatives monothéistes et hénothéistes en Egypte avaient échoué parce qu'elles s'étaient trouvées aux prises avec la religion populaire et la toute-puissance des traditions, plus tard avec le syncrétisme et la magie.

Dans ces conditions on pourrait tout de même se demander si Moïse n'aurait pas emprunté son monothéisme à la pensée égyptienne. A vrai dire il ne semble pas. Sans doute Moïse a été élevé à la cour d'un pharaon, il a joui de la protection de la fille du monarque régnant, il a dû recevoir l'éducation d'un scribe. Saint Etienne en un discours au Sanhédrin sait que Moïse acquit par son éducation les connaissances des Egyptiens (Act., VII, 22) ; et l'auteur de l'Ep. aux Hébreux (XI, 24-25) rappelle son renoncement aux jouissances de l'Egypte, terre du péché. Quoi qu'en dise l'auteur, Moïse (p. 312) n'a pas été un prêtre égyptien. Il a eu quelque connaissance de la pensée égyptienne, mais il est resté foncièrement sémite, Yahweh est le Dieu des vieux clans et le visionnaire de l'Horeb ne fera aucune difficulté pour permettre à Jéthro, son beau-père, d'offrir à Yahweh un holocauste et des sacrifices. Tout ce qu'on peut dire, c'est que la pensée philosophique égyptienne a pu, d'une certaine façon, servir de base à la pensée mosaïque, mais que son Dieu demeure foncièrement opposé aux maîtres divins de la vallée du Nil. Par ailleurs, si Moïse emprunte quelques éléments religieux à l'Egypte, il se garde bien d'en réserver l'adoration exclusive à quelques clans d'initiés. Son Yahweh est le patron des vieux clans ; il les suit dans leurs migrations, il est le Dieu des promesses dont les Israélites sont les héritiers.

Ici encore Moïse se sépare des Egyptiens et ce sera précisément le mérite de Mayassis d'avoir mis en pleine lumière ce caractère de la religion égyptienne. En ses éléments les plus purs, elle est essentiellement pour l'élite de ses croyants une religion à mystère. Le caché, le voilé demandent une révélation, une initiation, c'est-à-dire une vérité dissimulée que la masse doit ignorer.

Derrière ces voiles, qu'y a-t-il en fait ?

Sans doute les Grecs, Homère, Pythagore, Platon sont arrivés à arracher aux Egyptiens quelques confidences, mais l'antiquité (Hérodote, Strabon, Jamblique et bien d'autres) s'accordent pour nous dire que leurs compatriotes n'ont rien compris à la civilisation égyptienne. Pour se mettre à l'école de la plus antique tradition, ils ont interrogé les prêtres d'Héliopolis, mais malgré les nombreux emprunts qu'ils leur ont fait, aucun n'a touché le véritable fond des choses. Sans doute dans l'Egypte des Astrologues si bien décrite par Fr. Cumont, en ces temps de décadence que constitue l'époque des Ptolémées, les prêtres héllénistes pouvaient se vanter de connaître les secrets de la magie et de l'astrologie, mais à l'âge d'or de la vieille Egypte, au temps où la vallée du Nil n'était qu'égyptienne, à l'époque où se sont formées les premières légendes et où la religion funéraire s'est élaborée, que faisaient les prêtres et en quoi pouvait consister leur initiation ?

[1] *Semaine d'Ethnologie religieuse.* Compte rendu analytique de la IIIe Session tenue à Tilbourg (6-14 septembre, 1922). 2e Section : *Initiation tribale et Sociétés secrètes chez les non-civilisés.* Mystères des peuples antiques, p. 329-471. Missionshaus St-Gabriel. Mœdling bei Wien (Autriche), 1923.

Au temps de Ramsès II par exemple (XIIIe siècle av. J.-C.) les prêtres dans les temples étaient des savants et les nombreux loisirs que leur laissaient les soins du culte étaient occupés à l'acquisition des sciences sacrées. Le *Livre des Morts* par exemple qui fait son apparition au début du Nouvel Empire (XVIe siècle av. J.-C.) et dont les formules sont destinées à permettre aux initiés une heureuse survie, comporte un enseignement décisif. L'initiation a pour but de donner aux prêtres et plus tard à tous les initiés, quels qu'ils soient, la connaissance des régions supérieures, du monde divin. Par le fait même qu' « il connaît », qu'il contemple, il obtient l'éternité. Ayant recherché le divin, communié avec le divin, l'âme quittant le bourbier de la terre, prend place dans la compagnie des dieux, elle y rencontre les initiateurs Thôt, Isis et Osiris dont elle devient la propriété et participe à leur nature.

Mais comment cette initiation a-t-elle pu se produire ? Par quels chemins l'ancienne religion égyptienne avec ses essais cosmogoniques, ses légendes, ses cycles solaires, son cycle de la mort et de la résurrection végétale a-t-elle pu parvenir à ce renouveau qui sera divinisation et vie éternelle ? Par les mystères et les drames sacrés. Ils étaient essentiellement des cérémonies symboliques ayant un sens caché et constituant un enseignement. Les prêtres, lorsqu'au fond des temples ils représentaient la passion d'Osiris, ne faisaient pas autre chose que de mimer la mort d'Osiris, l'enterrement d'Osiris-Grain, la résurrection du printemps et la résurrection du dieu. Le bas peuple arrivait à comprendre certaines scènes, mais la signification dernière était réservée à une élite, aux rois, aux prêtres, aux grands de la noblesse égyptienne, aux initiés choisis.

Que cette religion d'initiation n'ait pas pu maintenir jusqu'à la fin son caractère ésotérique, qu'elle se soit vulgarisée et que les secrets soient devenus la possession du peuple, il suffit pour s'en convaincre de se rappeler ce qu'est devenue la religion funéraire à la basse époque. Le moindre défunt se vante d'être devenu un Osiris et après une longue lutte contre les idées religieuses, c'est la magie qui l'emporte sous le couvert d'un archaïsme factice. La seule chose qui importe désormais, c'est la connaissance des amulettes et des recettes magiques ou, dans certains cercles plus relevés, de la gnose et de ses doctrines secrètes.

Les dernières pages du livre sont consacrées aux différentes initiations, celles d'Isis et d'Osiris, à l'initiation royale et aux différentes cérémonies qui la constituent, à l'embrassement, à l'allaitement, au repas de félicité, aux épreuves que doivent en certains cas subir les initiés, aux initiés eux-mêmes et à leurs insignes. Il n'est pas douteux que M. Mayassis a mis là en lumière un des côtés les plus intéressants de la religion égyptienne. Il y a toujours eu en Egypte un certain sentiment monothéiste. Pour échapper à ce que la religion officielle pouvait présenter d'étroit, l'Egyptien pieux pouvait se réfugier dans ce compromis philosophique, dans une aspiration vers le monothéisme, mais cette explication était trop en désaccord avec les aspects traditionels de la religion égyptienne pour satisfaire aux besoins spirituels de ceux auxquels elle était destinée.

M. Mayassis nous donne ici, un magnifique ouvrage qui met en lumière l'un des plus beaux aspects de la vie religieuse dans la vallée du Nil. Tout se passe dans cette élite comme si l'Egyptien des temples, l'initié pieux avait cru à un dieu unique, susceptible de se manifester aux hommes sous des formes différentes. Le mouvement ne pouvait pas aboutir parce que les prêtres n'avaient pas l'autorité suffisante pour l'imposer et qu'il y avait trop de broussailles sur le chemin.

On pourrait reprocher à l'auteur d'avoir quelquefois trop tiré la couverture à soi. La chose est visible lorsqu'il invoque l'autorité de Moïse. Le législateur des Hébreux était un sémite et non un égyptien. On ne peut pas l'expliquer par Clément d'Alexandrie (p. 185), ni l'appeler un ancien prêtre égyptien (p. 312), ni dire (p. 117 et sq) qu'il a dû s'inspirer de l'Egypte dans la composition psalmique de l'Exode (Ex. XV, 1-20), si l'on veut bien se rappeler que le poème est de date assez récente par rapport à la sortie d'Egypte. Mais il reste en fait un beau livre qui fera ressortir les plus nobles aspects de la vieille religion égyptienne. On comprend que Platon ait pu s'y laisser prendre.

A. VINCENT.

Pedro MESEGUER, S. J. — **Le secret des rêves.** Traduit de l'espagnol par J.-M. Rivière. — (19 × 14), 336 p., 960 fr. Coll. « Animus et anima ». — Lyon, Paris, Vitte, 1958.

Que l'on ne se laisse pas abuser par le titre de cet ouvrage. L'auteur, docteur en philosophie, licencié en théologie, spécialisé en psychologie sous la direction de Palmès et Frobes, a poursuivi sa formation à Paris (Sorbonne, Hôpital Sainte-Anne, Conservatoire des Arts et Métiers), avant de fonder à Barcelone un service de pédométrie, et de diriger à Madrid la collection Psychologie-Médecine-Pastorale.

Est-il possible de traiter sciemment le sujet présent ? Reste-t-il quelque chose à dire après Freud et Jung ? Oui, répond-on à ces deux questions après lecture de cet ouvrage qui offre une véritable méthodologie pour juger sainement du monde des rêves. En ce domaine où l'on est facilement porté à tout croire ou à tout rejeter, en cette matière où il est rare de rencontrer un homme qui ne soit pas spécialisé dans l'un seulement des nombreux points que touche l'onirologie, nous avons la chance de trouver le prêtre, le théologien, le psychologue, le psychiatre, l'historien, dont l'ouvrage forme un ensemble assez complet. Le premier chapitre brosse l'étude des rêves dans l'histoire, depuis les anciens jusqu'à la psychothérapie moderne. Après un chapitre d'analyse scientifique étayée sur l'observation de nombreux cas, on arrive à une présentation et discussion de l'onirologie chez Freud et Jung. Sont ensuite étudiés les rêves télépathiques, prophétiques et mystiques, et c'est l'occasion d'examiner le récent mouvement favorable à un certain néo-spiritisme catholique. Enfin, la question délicate des rêves et de la direction spirituelle est traitée de façon telle qu'elle fait soupirer après ce stade où « à mesure que les habitudes vertueuses se convertissent en une deuxième nature, dans une ambiance intime d'intégration harmonique, cette discipline domine même les premiers mouvements, les germes même des rêves » (p. 227).

Comme on le voit, beaucoup de choses sont là examinées, et on ne sera pas étonné que l'auteur se répète parfois ; par ailleurs, il ne s'agit pas d'une critique pure et simple, mais d'une étude constructive présentée avec beaucoup de nuances.

S. PIDOUX DE LA MADUERE. — **Regards sur la Paroisse : Un effort de réalisme.** — In-8 de 200 p., 390 fr. — Paris, Edit. Fleurus.

Ayant été amené à exercer les ministères les plus divers depuis plus de trente ans qu'il est dans le clergé diocésain, l'auteur a écrit ce livre lorsqu'il était directeur des Missionnaires diocésains de Paris ; nommé depuis curé de Saint-Jean-Baptiste du Perreux, il s'efforce de réaliser le programme tracé, comme il l'explique dans une conclusion empreinte de modestie et de... réalisme.

Le réalisme est, en effet, l'idée-force de l'ouvrage ; un réalisme entendu au sens chrétien, qui, admettant au point de départ les exigences des vérités de la foi et des consignes de la hiérarchie, cherche à les faire passer dans la réalité mouvante de la vie.

Dans cette perspective, la paroisse apparaît comme la cellule de base de l'Eglise « le Christ présent au quartier », centre de vie chrétienne par la prédication de la Parole et par l'administration des Sacrements — l'auteur insiste à juste titre sur l'importance de la prédication et sur la nécessité d'une communauté eucharistique ; — elle est cependant replacée dans le cadre plus vaste du diocèse et sont notées ses articulations avec les mouvements d'A. C. générale ou spécialisée.

Ce livre ne se présente pas comme une œuvre technique, fouillant méthodiquement les sources théologiques et canoniques de la paroisse, ou montrant dans le détail l'influence sur elle des courants d'enseignement religieux, d'effort liturgique et d'apostolat organisé — encore que tout cela soit touché ici et là ; — mais bien plutôt comme une série de méditations, profondément pensées, finement écrites et toujours stimulantes, constituant le témoignage personnel d'un prêtre sans cesse en quête d'un meilleur service. A le lire, les pasteurs trouveront à la fois réconfort, détente et ample matière à révision de vie... Car, « accepter d'être curé, c'est accepter d'être l'esclave de sa paroisse et de donner sa vie » (p. 29).

Dom Jean LECLERCQ, O.S.B. — **L'Idée de la Royauté du Christ au Moyen Age.** — 232 p. (14× 23), 1500 fr. Coll. « Unam Sanctam ». — Paris. Edit. du Cerf, 1959.

Sous ce titre sont groupés plusieurs articles jusqu'alors dispersés dans différentes revues. Comme l'auteur prend soin de le préciser dans son avant-propos, cet ouvrage n'est pas une synthèse complète de ce qui concerne la royauté du Christ du commencement du XIII^e^ siècle au milieu du XV^e^. Cependant la qualité de la méthode suivie permet d'arriver à des résultats solides sur des points précis assez nombreux et de corriger ainsi les perspectives de Ernst Stähelin dans son volumineux ouvrage sur « la proclamation du royaume de Dieu dans l'Eglise de Jésus-Christ » [1].

Si l'on fait exception d'une étude sur la royauté du Christ chez saint Justin rejetée en appendice, l'ordre des chapitres correspond à la chronologie et permet de percevoir un progrès dans la réflexion théologique. Au XIII^e^ siècle la controverse sur la pauvreté et les rapports entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir séculier a repris, en les modifiant quelque peu, les thèmes de l'âge patristique. L'antiquité donnait à la royauté du Christ un sens surtout sotériologique : le Christ est roi parce qu'il est le Sauveur du genre humain, parce qu'il a vaincu Satan ; cette interprétation devient moins fréquente au XIII^e^ siècle. Le titre de roi est donné au Christ dès sa naissance, à cause de l'union hypostatique et même parfois, d'une façon moins heureuse, à cause uniquement de son ascendance davidique. Il est plus rare d'affirmer, alors, que le Christ s'est acquis la royauté par les mérites de sa passion, bien qu'il nous soit donné d'admirer, parmi les quatre illustrations du livre, le crucifix d'Altena du début du XIII^e^, où le Christ est représenté sur la croix, mort, les yeux clos, plein de majesté avec une couronne royale. N'est-ce pas exprimer ce que chantait déjà l'hymne de Fortunat : *Regnavit a ligno Deus ?* Lors de la translation à Paris, par saint Louis, de la couronne d'épines (1239), la piété aime à se fixer sur Jésus qui nous a sauvés en refusant librement toute royauté temporelle. Tous admettent alors dans le Christ une plénitude de puissance spirituelle et voient dans sa royauté un pouvoir de gouvernement, que l'on rattache, avec saint Thomas, à la *gratia capitis.*

Dans les lettres des Papes de cette époque, le Christ est présenté comme le Roi des rois et le pape est son vicaire : les initiatives pontificales auprès des rois dans l'affaire de la Terre Sainte manifestent cette conception. Pour les aspects théologiques de la royauté du Christ, on est surtout attentif à l'enseignement de saint Thomas. Bien que le sujet ne soit pas traité dans une question spéciale, il est souvent abordé, et fait partie de la doctrine courante. Dom Leclercq nous donne le texte et la traduction d'un sermon de saint Thomas sur le Christ-Roi, édité pour la première fois par le même auteur dans la *Revue Thomiste* (XLVI, 1946, p. 152-166) ; c'est un commentaire du verset de Zacharie, IX, 1 : *Ecce Rex venit tibi mansuetus.* La clarté, la concision, l'élévation spirituelle sont d'un maître. Pour mieux apprécier, par comparaison, la qualité de cette petite œuvre oratoire, nous trouvons, au chapitre suivant, les résultats d'un sondage fait à travers l'immense littérature des sermons du Moyen Age, la plupart inédits. Cinquante-cinq ont pour thème le verset de Zacharie déjà cité et ont été composés pour le 1^er^ dimanche de l'Avent ou pour le dimanche des Rameaux. Malgré les imprécisions inévitables, la chronologie de ces sermons permet de suivre quelque peu l'évolution du genre. En conclusion D. Leclercq remarque : « Les progrès de la théologie vont de pair avec l'épanouissement de la prédication : l'exemple des Pères de l'Eglise l'avait déjà montré, nous en avons une nouvelle preuve dans l'heureuse influence exercée par la scolastique sur la piété populaire » (p. 149).

Cette enquête partielle sur les sermons du Moyen Age nous renseigne sur la doctrine courante. Pour faire connaître des opinions plus particulières et les questions discutées entre théologiens, l'auteur présente ensuite Jacques de Viterbe et Jean de Paris. Le premier a écrit, au jugement de Mgr Arquillère, « une œuvre de transition » où il soutient notamment que le pape possède la royauté temporelle. Les illogismes de son *De regimine christiano* mettent en relief « l'esprit profondément théologique » de Jean de Paris. De ce dernier, deux chapitres sont particulièrement significatifs : ce qu'est le sacerdoce et d'où il tire son origine ; — le Souverain Pontife ne tient pas du Christ une juridiction sur les biens des laïcs, parce que le Christ luimême n'en a pas eu.

Les conflits qui opposèrent Philippe le Bel à Boniface VIII et Louis de Bavière à Jean XXII obligèrent les théologiens à de nouvelles précisions. Les régaliens et les impérialistes s'opposèrent aux défenseurs de la théocratie dans un climat de lutte qui n'a pas toujours été favorable à la qualité des arguments apportés de part et d'autre. Enfin le grand schisme souleva encore une fois d'une façon plus tragique, la question du pouvoir dans l'Eglise.

Ainsi, ce beau livre, en suivant l'histoire d'une idée : celle de la royauté du Christ au Moyen Age, apporte une contribution appréciable à la théologie de l'Eglise.

J. GALOT, S. J. — L'Esprit d'amour. — 250 p. (12,5 × 19). 960 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

Le Saint-Esprit, lien d'amour entre le Père et le Fils, est aussi la Personne divine dont l'action, commune avec les deux autres Personnes, mais légitimement appropriée à son rôle trinitaire, pénètre d'abord et intimement nos âmes comme principe de sanctification par l'amour. Il n'a pas un visage humain comme le Verbe incarné, ni un rôle de père qui nous soit aisément concevable par analogie ; il n'apparaît à notre intelligence que sous une multiplicité de symboles : nuée à l'Annonciation, colombe au baptême de Jésus, feu et eau dans l'enseignement du Maître, souffle de vent, langues et feu encore à la Pentecôte. Mais sous ces

[1] *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi.* Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen. 3 vol. ont paru jusqu'à maintenant, à Bâle, 1951, 1953, 1955.

symboles qui manifestent quelque chose de son action sans lui donner un visage que nous puissions imaginer, il est en nous principe de vie divine dont nous connaissons par la foi et nous sentons par expérience la présence efficace.

Telle est l'idée dominante qui domine tout le livre. On nous y montre l'Esprit au sein de la Trinité, puis dans le mystère de l'Incarnation, dans celui de la Rédemption, à la Pentecôte, comme hôte divin de nos âmes, comme sanctificateur, comme principe de progrès, enfin comme âme du Corps mystique qui est l'Eglise.

Ces pages, très accessibles au prêtre, exigeront du simple fidèle une attention soutenue. Si quelques aspects de la doctrine semblent difficiles à bien saisir, il en restera bien assez pour nourrir la méditation et susciter la dévotion. Nous recommandons vivement un tel livre spécialement aux esprits formés à la théologie, et aux âmes contemplatives, qui pourront, en négligeant quelques répétitions et quelques longueurs, y trouver une saine doctrine pour la lecture spirituelle et en dégager d'excellents sujets d'oraison.

L'Eglise a ses lois, par R. METZ, prof. à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg, directeur de l'Institut de Droit canonique. — **Les liturgies d'Orient**, par le P. DALMAIS, prof. à la l'Institut supérieur de Liturgie de Paris. — Deux vol. (14,5 × 19,5), 126 et 120 p., chacun, 350 fr. — Paris, Fayard, 1959.

1. — « Notre intention, dit l'auteur dans son avant-propos, est de donner un aperçu général de la législation contemporaine de l'Eglise. » C'est tout ce que permettaient, en effet, les dimensions restreintes de ce volume, les détails techniques étant d'ailleurs hors de propos dans une œuvre de vulgarisation. Il n'était pas non plus possible d'y insérer une étude historique, si abrégée qu'elle fût. C'est donc du droit canonique actuel qu'il est question ici. Une première partie expose sa légitimité, ses caractéristiques déterminées par la finalité et l'extension de l'Eglise, l'autorité dont il émane. La seconde traite de l'objet des lois ; mais au lieu d'en donner un résumé, elle se borne à tracer les grandes lignes du cadre de l'organisation de l'Eglise : ses chefs, ses membres, ses rouages administratifs, ses tribunaux. Un court chapitre est réservé au droit public, entre l'Eglise et l'Etat ; un autre, enfin, à l'utilisation des moyens surnaturels que Dieu a mis à la disposition des hommes par l'intermédiaire de l'Eglise. tels que le culte divin et les sacrements. Le livre se termine par quelques réflexions sur les perspectives d'avenir du droit canonique, en perpétuelle évolution comme la société qu'il régit. On sait que l'une des taches du futur concile œcuménique sera précisément sa mise au point.

L'auteur a su donner à son exposé un tour concret, capable d'initier un lecteur moyennement cultivé.

2. — C'est encore dans la perspective de ce même concile œcuménique, quoique sous un aspect différent, celui de la liturgie, que se place l'ouvrage du Père Dalmais. Il tend à provoquer en Occident une connaissance plus complète des rites orientaux, préface à un retour à l'unité que souhaitent tous les fidèles. Son opportunité se justifie aussi à un autre titre : on constate que les migrations ont depuis quelque temps entraîné la constitution de communautés de rites orientaux tant en Europe occidentale qu'en Amérique. Des offices sont de plus en plus fréquemment célébrés en l'un ou l'autre de ces rites dans des églises latines. La radio, le disque, la télévision donnent à un nombre toujours croissant de personnes l'occasion de prendre contact avec ce trésor trop peu connu. Mais une initiation est nécessaire pour en discerner la richesse. Elle est précisément le but de la présente étude.

Un bref aperçu historique expose d'abord les vicissitudes des Eglises orientales, en communion ou non avec le Saint-Siège et entre elles, jusqu'à ce jour. La notion de « rite » est ensuite analysée : dans son acception la plus large, mais aussi la plus correcte, elle s'étend non seulement aux manifestations extérieures dont peut s'accompagner la prière de l'Eglise, mais encore à tout ce qui regarde la liturgie sacrée, les Ordres hiérarchiques et les autres aspects de la vie chrétienne. Dans les Eglises orientales, les rites présentent une grande variété, mais il est facile d'y retrouver des traits communs que l'auteur précise avant de résumer l'essentiel des particularités que présente chacun d'entre eux en ce qui concerne la messe, les sacrements, les funérailles et l'office divin.

Nul mieux que le P. Dalmais, titulaire d'une des deux seules chaires de liturgie orientale qui soient au monde, ne pouvait nous introduire à la compréhension de l'aspect extérieur comme à l'esprit des rites orientaux.

Michel FONTBEL. — **Fioretti de Pie X.** Préf. du R. P. Gemelli, O. F. M., recteur de l'Université catholique de Milan. — In-8 (22,5 × 14), 236 p., illustré, 990 fr. — 46-48, rue du Four, Paris, Editions Paulines, 1958.

Au lieu de narrer simplement quelques-uns des miracles accomplis par S. Pie X, l'auteur a jugé avec raison plus instructif de glaner, dans ses biographies, certains épisodes, déjà bien connus pour la plupart, où se manifestent plus spécialement ses trois grandes qualités maîtresses : la foi, la charité et une force de caractère invincible, relevées çà et là par une pointe d'humour. Les faits relatés se rapportent à l'enfance du saint, aux phases successives de son activité pastorale et surtout au Pontificat suprême. On ne s'étonnera pas d'y trouver le récit dramatique du scrutin par lequel s'acheva le conclave de 1903, tandis que l'élu essayait vainement d'éluder une charge dont s'effrayait son humilité. Les Français surtout liront avec intérêt la relation de l'angoisse qui déchira le cœur du Pape quand il se trouva devant le cruel dilemme : ou accepter la loi de Séparation et les associations cultuelles, ou laisser l'Eglise de France ruinée et sans ressources. « On ne peut savoir, dira-t-il ensuite, combien j'ai souffert et prié, mais le Seigneur m'a éclairé ». Il avait préféré *le bien* de l'Eglise à *ses biens* et l'événement lui donna raison.

Une anecdote ne manque pas de piquant : un jour, Mgr Achille Ratti, le futur Pie XI, alors bibliothécaire à l'Ambrosienne de Milan, rendant visite à Mgr Sarto, évêque de Mantoue, s'exclamait, à la fin d'une conversation portant sur l'avenir de la civilisation : « Mon Dieu, que je plains les Papes de demain ! » Il était loin de prévoir que tous deux seraient du nombre.

Le lecteur, en fermant le livre, ratifie pleinement le jugement que portait sur S. Pie X, le 22 août 1914, le quotidien *Il Giornale d'Italia* : « L'histoire fera de lui un grand pape, l'Eglise fera de lui un grand saint. »

IMPRIMATUR

Lingonis, die 1a septembris 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)